

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

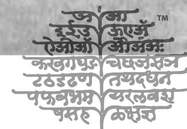
वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

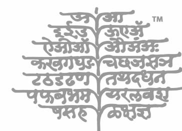
नवभारत

वर्ष ५२ । अंक १३ । ऑक्टोबर १९९९

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५३ । अंक १ । **ऑक्टोबर १९९९**
भाद्रपद-अश्विन, शके १९२०
किंमत रु. ३०/-
वार्षिक वर्गणी रु. २००/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : सुजित पटवर्धन



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

अनुक्रमणिका

संपादकीय निवेदन

या वर्षी जानेवारी महिन्यात प्रा. मेघःश्याम पुंडलीक रेगे पंचाहत्तर वर्षांचे झाले.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ व *नवभारत* मासिक यांचा रेग्यांचा ऋणानुबंध जुना आहे. *नवभारत* मासिकाचे कार्यकारी संपादकपद त्यांनी नोव्हेंबर १९६९ पासून दहा वर्षे सांभाळले. १९७९ च्या नोव्हेंबरपासून ते *नवभारत*चे संपादक राहिले, ते थेट १९९७ पर्यंत. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्या हयातीत अखेरच्या काही वर्षांत रेगे प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे उपाध्यक्ष, व त्यांच्या मृत्यूनंतर आता मंडळाचे अध्यक्ष आहेत.

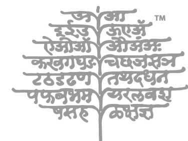
असा औपचारिक संबंध नसता तरी रेगे यांच्या वयाला पंचाहत्तर वर्षे पूर्ण झाल्याचा आनंद आम्हाला तेवढाच झाला असता (जसा तो झाला). *नवभारत*ने त्यांचे अभीष्टचिंतन कोणत्या स्वरूपात करावे, असे मनात आले. या प्रश्नाचे उभयपक्षी समाधानकारक उत्तर सापडणे सोपे नव्हते. मराठी समाजाच्या बौद्धिक जीवनात रेग्यांनी दिलेल्या वैचारिक योगदानासाठी महाराष्ट्र फाऊंडेशनने त्यांचा गौरव करीत त्यांना पुरस्कार दिला तेव्हा विचारवंत म्हणून, एका अर्थी, त्यांच्यावर शिक्कामोर्तब झाले. त्या प्रसंगी पुरस्काराचा स्वीकार करताना रेग्यांनी त्यावेळपावेतोच्या, कोणतेही पारितोषिक आयुष्यभरात मिळाले नाही वा अर्थाने, स्वच्छ रेकॉर्डवर एक डाग उमटल्यावद्दल आपण खंतावलो असल्याचे उद्‌गार काढले होते. या उद्‌गारांमध्ये इतरांची (व स्वतःचीही) सतत फिरकी घेण्याच्या त्यांच्या मिश्किल स्वभावाचे प्रतिविंब जसे पडले होते तसेच, प्रसिद्धीपराङ्‌मुख राहण्याच्या, पडद्याआड राहण्याच्या त्यांच्या मूळातल्या स्वभावप्रकृतीचे – जी त्यांनी नंतरच्या काळात जाणीवपूर्वक जोपासलीपण – प्रतिविंबही पडले होते. या त्यांच्या स्वभावप्रकृतीशी व भूमिकेशी सुसंवादी राहून कोणत्या प्रकारे आमच्या सर्वांच्या भावना व्यक्त करता येतील असा प्रश्न होता.

रेग्यांनी प्राध्यापकाचा पेशा स्वतःसाठी निवडला. अर्थातच, त्याची कारणे काय होती याचे पूर्ण उत्तर आम्हाला माहीत नाही. उगवत्या, येणाऱ्या पिढ्यांचे 'प्रवोधन' करण्याची दांडगी हौस वा उत्साह, आपल्या भूमिकेवद्दलचे ('रोल') मनापुढचे हे चित्र हे त्याचे कारण नसावे असा आमचा कयास आहे. बौद्धिक व्यवहारात ते मनापासून रमतात व याला हा पेशा सहाय्यभूत ठरणारा आहे (काम माफक, सुट्या भरपूर या अर्थानेही) असे काही त्यांच्या मनात असेल, आणि तत्त्वज्ञानात खोलवर रस असलेल्या व तत्त्वचिंतनात बुडलेल्या व्यक्तीची एक प्रतिमाही त्यांच्या मनात ते वयाने तरुण असताना असावी.

रेग्यांच्या परिचयात आलेल्या सर्वांना – महाविद्यालयीन विद्यार्थी, शिविरार्थी, जिज्ञासू अभ्यासक, श्रोता म्हणून – त्यांना शिकवायला मनापासून आवडते आणि ते समरसून शिकवतात याचा अनुभव आहे. मूळात त्यांची स्वभावप्रकृती तशी होती की नाही हे त्यांचे त्यांच्या तरुण वयातले मित्रच सांगू शकतील. पण शिकवण्याचा पेशा पत्करल्यावर, शिकवणे त्यांच्या हाडांमध्ये खोलवर मुरत गेले, ते 'हाडाचे शिक्षक' वनले हे मात्र नक्की. तो त्यांचा स्वधर्म बनला म्हणा किंवा त्यांना आपला स्वधर्म सापडला म्हणा.

आता, शिक्षक हा प्रबोधन करीत असतोच असतो. पण तरीही तो 'प्रबोधनकार' नसतो. इतरांचे 'प्रबोधन' करावयाचा वसा हौसेने वा कर्तव्य म्हणून, वा दोन्ही दृष्ट्या, पत्करलेल्या व्यक्तींचा कल जो विषय हातात असेल त्या विषयाच्या हाताळणीची संधी वापरून स्वतःची मते वा 'विचार' समोरच्यांना ऐकविण्याकडे होतो. लोकांना आपल्या मताचे करून सोडणे म्हणजे प्रबोधन, अशी एक व्याख्याच प्रचलीत व शिष्टमान्य झालेली आहे. या प्रकारच्या प्रबोधनाचीही समाजात गरज असतेच; ती भूमिकाही समर्थपणे पार पाडणाऱ्या व्यक्ती हव्या असतातच. पण शिक्षक करतो त्या प्रबोधनाची जातकुळी, तऱ्हा वेगळी असते, व असायला हवी. जो विषय शिकविण्यासाठी घेतलेला असेल त्या विषयाची जितक्या जास्त अंगांनी, जितकी खोलवर व रास्त स्वरूपात उकल करून तो विषय विद्यार्थ्यांसमोर त्यांच्या विचारासाठी ठेवता येईल तेवढा तो ठेवण्याचे काम शिक्षकाचे असते, व हे तो करीत असलेल्या प्रबोधनाचे रूप असते.

अनुक्रमणिका





या भूमिकेमधून रेग्यांनी पुष्कळ लेखनही केले. त्यापैकी बरेचसे *नवभारत* मधून प्रसिद्ध होत आले आहे. पण अन्यत्र प्रसिद्ध झालेलेही बरेच आहे. उदाहरणार्थ, *मराठी विश्वकोशा*साठी त्यांनी केलेल्या नोंदी. स्वतःचे काही सांगत नाही, आपण निरूपण, उकल तेवढी करीत आहोत अशी भावना असल्याने असेल कदाचित, पण रेग्यांनी त्यांचे स्वतःचे विचार ग्रथित करणारे ग्रंथ सिद्ध केले नाहीत. त्यांच्या नावावर जे काही मोजके ग्रंथ आहेत ते या दृष्टीने पाहण्यासारखे आहेत. रेग्यांनी हिरिरीने एक पक्ष घेऊन तुटून पडणारे लेखन अधूनमधून केलेले आहे. या अंगाने त्यांनी लिहिलेली काही परीक्षणे गाजलेली आहेत. पण असे त्यांचे लेखन बारकाईने वाचले तर हे लक्षात येते की त्यांचा संताप लेखकाने त्याने निवडलेल्या विषयाला न्याय दिलेला नाही, त्याचे लेखन 'रास्त' ('फेअर') नाही म्हणून झालेला आहे.

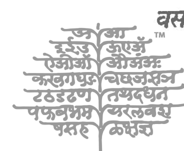
काही विषयांवरील त्यांचे लेख, त्यांच्या लेखांची/लेखनाची समीक्षा, आणि त्यांची जडणघडण त्यांच्या काळाच्या व त्यावेळच्या विचारप्रवाहांच्या, थोर व्यक्तींच्या पार्श्वभूमीवर कसकशी झाली व त्यांचे आदर्श कोणते याविषयी त्यांची मुलाखत घेऊन तिचे सादरीकरण, अशा स्वरूपात *नवभारत*ने आपला आनंद व्यक्त करावा व अभीष्टचिंतन करावे असे ठरविले. रेग्यांनी त्यांच्या सोशिक, उदार व क्षमाशील वृत्तीला अनुसरून याला संमती दिली. पण हे सर्व वेळेत जुळवून आणणे ही सोपी गोष्ट नव्हती.

बरट्रंड रसेल यांच्या *प्रॉब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी*चे भाषांतर रेग्यांनी महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृती मंडळासाठी केले त्यावेळी त्याला एक विस्तृत 'प्रास्ताविक भाष्य' जोडले. ॲलस्डेअर मॅकिंटायर यांच्या *ए हिस्टरी ऑफ एथिक्स* या ग्रंथाचा परिचय करून देणारी लेखमाला *समाज प्रबोधन पत्रिका* मधून प्रसिद्ध झाली, आणि नंतर *पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास* या नावाने ती समाज प्रबोधन संस्थेने प्रसिद्ध केली. प्रा. रा.भा. पाटणकर यांच्या *कांटची सौंदर्यमीमांसा* या पुस्तकातील विवेचनाला पूरक म्हणून 'कांटचा विचारव्यूह' हा दीर्घ निबंध रेग्यांनी लिहिला, तो त्या पुस्तकात समाविष्ट आहे. *नवभारता*त संपादकीयांच्या व स्वतंत्र लेखांच्या स्वरूपात रेग्यांनी केलेल्या लेखनापैकी निवडक लेखांचे *हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन* आणि *इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव* या नावांनी दोन संग्रह प्राज्ञपाठशाळामंडळाने प्रसिद्ध केले. या लेखनाची समीक्षा जाणकार व्यक्तींनी करावी म्हणून आम्ही प्रा. दि.य. देशपांडे, प्रा. शि.स. अंतरकर व प्रा. श्रीनिवास दीक्षित (तिघेही तत्त्वज्ञानाचे नामवंत प्राध्यापक व लेखक), प्रा. स.ह. देशपांडे (सामाजिक-राजकीय विषयांचे जाणकार अभ्यासक-लेखक), श्री. राजीव साने (वाई येथील रेग्यांच्या अभ्यासवर्गांतील एक सहाध्यायी व उदयोन्मुख विचारवंत-लेखक) यांना आम्ही विनंती केली. काही विशेष अडचणींमुळे प्रा. दीक्षित व श्री. साने यांचे लेख अद्यापि हाती आलेले नाहीत. अधिक वाट न पाहता, रसेल यांच्या पुस्तकावरील 'प्रास्ताविक भाष्य', *हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन*, आणि *इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव* या लेखनाची समीक्षा या अंकात समाविष्ट केली आहे.

'आगरकरांचे सामाजिक तत्त्वज्ञान' हा रेग्यांचा लेखही या अंकात समाविष्ट केला आहे.

'कांटचा धर्मविषयक विचार' असा रेग्यांचा एक लेख, त्यांची मुलाखत व निवेदने यांच्या शब्दांकनाच्या स्वरूपातील लेख आणि त्यांच्या लेखनाची/विचारांची समीक्षा करणारे काही लेख हे साहित्य समाविष्ट असलेला *नवभारत*चा आणखी एक अंक लौकरच प्रकाशित करण्याची आम्ही उमेद बाळगून आहोत.

वसंत पळशीकर





अनुक्रमणिका

आगरकरांचे सामाजिक तत्त्वज्ञान

मे.पुं. रेगे

आगरकरांनी हिंदू समाजाच्या सुधारणेचा जो पुरस्कार पराकोटीच्या निष्ठेने आणि सातत्याने आजन्म केला त्याला एक विशिष्ट सामाजिक तत्त्वज्ञान आधारभूत होते. आज ह्या तत्त्वज्ञानाचे विवेचन करीत असताना महात्मा जोतिबा फुल्यांच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा विचार करणेही अटळ ठरेल. आगरकरांनी असीम धैर्याने आणि निःस्वार्थपणे सामाजिक सुधारणेचा कार्यक्रम सुशिक्षित जनतेपुढे ठेवला, आपले वैयक्तिक आचरण ह्या कार्यक्रमाशी सुसंगत असेच ठेवले आणि असे करताना जी कमालीची सामाजिक अप्रियता वाट्याला आली ती शांतपणे सहन केली. पण 'महात्मा', 'लोकमान्य' असे कोणतेही बिरुद त्यांच्या नावाला चिकटले नाही. ते साधे आगरकरच राहिले. त्यांचे एक मानलेले गुरू जॉन स्टुअर्ट मिल हे नास्तिक, निदान अज्ञेयवादी होते. त्यावेळचा प्रसिद्ध इंग्लिश राजकीय नेता ग्लॅड्स्टन हा अँग्लिकन चर्चचा सश्रद्ध अनुयायी, पण उदारमतवादी होता. मिल यांना निधनोत्तर श्रद्धांजली वाहताना ग्लॅड्स्टनने त्यांचा उल्लेख 'विवेकवादाचा संत' (Saint of Rationalism) असा केला. हे वर्णन आगरकरांच्या बाबतीतही पूर्णपणे यथार्थ ठरेल.

आगरकर आणि फुले ह्यांनी ज्या भिन्न सामाजिक तत्त्वज्ञानांचा पुरस्कार केला त्यांच्यामधील भेद एका वाक्यात असा मांडता येईल : जोतिबांच्या दृष्टीने सामाजिक न्याय हे आदर्श समाजाचे पायाभूत मूल्य होते तर आगरकरांच्या मते विवेकशीलता (rationality) हे प्राथमिक मूल्य होते; आदर्श समाज हा (आगरकरांच्या दृष्टीने) विवेकशील असा समाज असतो. आगरकरांना अभिप्रेत असलेल्या विवेकशीलतेच्या ह्या मानदंडाचे स्वरूप काय होते? ह्या प्रश्नाचा विचार पुढील विवेचनात होईल.

आगरकरांच्या मते त्यांच्या वेळचा जो हिंदू समाज होता त्याच्यात सुधारणा करण्याची निकराची जरुरी होती. हा हिंदू समाजाच्या जीवनमरणाचा प्रश्न होता. "पण सध्या ज्या लोकांचा अंमल आपणांवर आहे, त्यांच्या-आमच्या सुधारणेत बहुतेक बाबतीत जमीन-अस्मानाचे अंतर असल्यामुळे, त्यांच्यातील अनुकरण करण्यासारख्या गोष्टी आम्ही लवकर उचलल्या नाहीत, व जे जुने व घरचे ते सारे चांगले, हा हेका धरून बसलो तर, अमेरिकेतील इंडियन लोकांप्रमाणे आमची दशा होईल. हा भयंकर प्रसंग आपणावर न यावा व भारतीय आर्यत्व अगदी नष्ट न व्हावे हे इष्ट असेल तर.... जीवनार्थ कलहात आमचा निभाव कसा लागेल हे शोधून काढून, तदनुसार वर्तन करण्यास प्रवृत्त झाले पाहिजे." (पृ. १-२)* (युरोपहून अमेरिकेत वसाहतीकरणासाठी गेलेल्या गोऱ्या लोकांनी अमेरिकेतील 'रेड इन्डियन' जमातींचा वंशसंहार केला ह्या ऐतिहासिक घटनेचा येथे निर्देश आहे.)

एखाद्या समाजात सुधारणा घडवून आणली म्हणून त्या समाजाची अस्मिता किंवा तदेवता (identity) नष्ट होत नाही; मूळ समाजाचे विसर्जन होऊन त्याच्या जागी दुसरा समाज अस्तित्वात येतो असे होत नाही. तो समाज जो आहे तोच राहतो, फक्त त्याचे स्वरूप पालटते असे ह्या म्हणण्यात अभिप्रेत आहे. ज्या समाजात त्यांना सुधारणा घडवून आणायची होती, जो त्यांचा समाज होता, ज्याचा उल्लेख एऱ्हवी 'हिंदु समाज' असा होतो त्याचा आगरकर 'भारतीय आर्य' असा करतात. वरील उद्धरणात 'भारतीय आर्यत्वा'चा उल्लेख आहे. तसेच पुढेही आगरकर म्हणतात, ".... मूळ प्रकृती, म्हणजे भारतीय आर्यत्व न सांडता, या पाश्चिमात्य नवीन शिक्षणाचा, व त्याचबरोबर ज्या नवीन कल्पना येत आहेत त्यांचा आम्ही योग्य रीतीने अंगीकार करीत गेलो तरच आमचा निभाव लागणार आहे." (पृ. ८)

ह्या 'भारतीय आर्य' समाजाची अस्मिता कशात सामावलेली आहे? ह्या 'भारतीय आर्यत्वा'चा आशय काय आहे? आगरकर

---

* सर्व पृष्ठ-संदर्भ *आगरकर-वाङ्मय, खंड १*, संपादक – म.गं. नातु/दि.य. देशपांडे, म.रा. साहित्य व संस्कृति मंडळ, या ग्रंथातील आहेत.

अनुक्रमणिका

ही गोष्ट कुठेच स्पष्ट करीत नाहीत. भारतीय आर्य समाज म्हणजे हिंदू समाज असेच त्यांच्या मनात आहे ही गोष्ट स्पष्ट आहे. हिंदू समाज म्हणजे परंपरेने हिंदू धर्म पाळणारा समाज आणि ह्या धर्माचा निर्देश त्यांच्या अधिकृत आणि मान्य भाष्यकारांनी – ब्राह्मण पंडितांनी – 'वैदिक धर्म' असाच केला असता आणि वैदिक धर्म म्हणजे वर्णाश्रम-धर्म असे त्याचे स्पष्टीकरण केले असते. 'आर्य' हे वर्णन परंपरेने द्विजांपुरते मर्यादित होते; शूद्रांना आर्य म्हणत नसत. 'भारतीय आर्य' ह्या शब्दप्रयोगाने वैदिक धर्म – वर्णाश्रमधर्म – पाळणारा समाज आणि द्विजांपुरता मर्यादित असलेला समाज असा अर्थ आगरकरांना अभिप्रेत नव्हता. 'आर्य' हा शब्द त्यांनी मॅक्सम्युलर इ. आधुनिक भाषाशास्त्रज्ञांपासून घेतला आहे. संस्कृत (आणि ग्रीक, लॅटिन इ. इतर) भाषेची अंतिम जननी असलेली भाषा बोलणारी मूळ जमात ती आर्य जमात, ही जगाच्या बऱ्याच प्रदेशात विखुरली, तिची एक शाखा भारतात वसली, वैदिक आणि आरंभीची संस्कृत (आणि संस्कृतशी संलग्न असलेल्या भाषा) ह्या तिच्या भाषा होत्या, वैदिक काळापासून ह्या जमातीचा, समाजाचा सातत्यपूर्ण इतिहास उपलब्ध आहे, हा इतिहास नाना प्रकारे लोकांच्या स्मरणात आहे, ह्या सातत्यपूर्ण भौगोलिक-ऐतिहासिक-भाषिक-सांस्कृतिक-सामाजिक इतिहासावर ह्या समाजाची अस्मिता आधारलेली आहे, ह्या इतिहासाचे अस्तित्व व स्मरण हा ह्या अस्मितेचा आशय आहे असेच आगरकरांना म्हणायचे आहे.

ह्या समाजाचा सरळ 'हिंदू समाज' असा निर्देश ते का करीत नाहीत? ह्याचे कारण बहुधा असे असावे की, ह्या समाजात ज्या सुधारणा त्यांना घडवून आणायच्या होत्या त्या घडल्यानंतर पारंपरिक हिंदू धर्म पाळणारा समाज, असे ह्या समाजाचे स्वरूप उरले नसते. पण सुधारणा-पूर्व समाज आणि सुधारित समाज हा एकच समाज राहिला असता. तेव्हा 'हिंदू समाज' हे त्याच्या अस्मितेचे यथार्थ वर्णन होऊ शकत नाही. 'भारतीय आर्य' असे काहीतरी वर्णन युक्त ठरते. कारण एकेकाळी हिंदू धर्म पाळणारा आणि नंतर वेगळ्या रीतीने जगणारा पण आपली एकता टिकवून धरणारा समाज ह्या त्याच्या वर्णनाला 'भारतीय आर्य' ह्या वर्णनाने बाधा येत नाही. असा त्याचा निर्देश केला तर तो ह्या स्वरूपाशी विसंगत ठरत नाही.

जोतिबाही ह्या समाजाच्या एका घटकाचा 'आर्य' ('आर्य-भट') असा उल्लेख करतात. हा घटक म्हणजे ब्राह्मण जात. हिंदू समाजाच्या उरलेल्या विभागाचा उल्लेख ते 'शूद्र' असा करतात. आर्यांनी (द्विजांनी, ब्राह्मणांनी) शूद्र समाजावर मिळविलेले आधिपत्य आणि त्याच्याविरुद्ध शूद्रांनी केलेला संघर्ष ह्या भारतीय (हिंदू) समाजाच्या सामाजिक इतिहासातील मध्यवर्ती, मूलगामी घटना आहेत हे जोतिबांच्या ह्या बाबतीतील विचाराचे सार आहे. 'आर्य' हे वर्णन ब्राह्मणांपुरते मर्यादित ठेवणे (म्हणजे द्विजांतून क्षत्रिय आणि वैश्य ह्यांना वगळणे), आणि सर्व ब्राह्मणेतर समाजाचा 'शूद्र' असा निर्देश करणे हे धर्मशास्त्रात स्वीकारण्यात आलेल्या (एका) भूमिकेशी सुसंगत आहे. ह्या भूमिकेप्रमाणे कलियुगात ब्राह्मण आणि शूद्र एवढे दोनच वर्ण उरतात. आगरकरांना भारतीय आर्य समाजातून शूद्रांना, म्हणजे 'खालच्या' जातींना अर्थात् वगळायचे नव्हते हे उघड आहे. समाजाची वेगवेगळ्या जातींत झालेली विभागणी हा त्यांच्या मते केवळ एक दुर्दैवी ऐतिहासिक वारसा होता. समाजसुधारणा झाल्यानंतर समाज एकसंध झाला असता, निदान जातिसंस्था आणि तिच्यामुळे सामाजिक व्यवहारावर येणारी विकृत बंधने आणि तिच्यात अंतर्भूत असलेली विषमता व अन्याय यांच्यापासून समाज मुक्त झाला असता. जो आदर्श समाज त्यांना अभिप्रेत होता त्याच्यात जातिसंस्थेचे विसर्जन झालेले असणार होते. पण उच्च-नीच भावावर आधारलेल्या जातिसंस्थेमुळे समाजात जी विषमता आणि सुप्त किंवा प्रकट संघर्ष निर्माण होतात त्यांची प्रखर जाणीव आगरकरांना नव्हती असेच म्हणावे लागते. जोतिबांना ती स्वाभाविकपणे होती. 'भारतीय आर्य' हे वर्णन स्वीकारण्यात आगरकरांचा राष्ट्राभिमान प्रकट होतो ह्या गोष्टीकडेही जाता जाता लक्ष वेधणे योग्य ठरेल. आर्य हा अभिजन असतो, प्रतिष्ठित असतो.

तेव्हा, आगरकरांना अभिप्रेत असलेल्या भारतीय आर्य समाजातून हिंदू समाजाचा कोणताही घटक – शूद्र इ. – वगळला जात नाही. (इंग्रज, जर्मन इ. अभारतीय आर्य वगळले जातात.) पण भारतीय समाजाचे मुसलमान, ख्रिस्ती इ. जे घटक आहेत त्यांचे काय? आर्य आणि दास (शूद्र) ह्या सामाजिक परंपरेनुसार चालत आलेल्या भेदाकडे दुर्लक्ष करून 'भारतीय आर्य' समाजात आगरकर सर्व हिंदूंचा समावेश करतात हे आपण पाहिले. पण भारतीय मुसलमान व ख्रिस्ती ह्या धार्मिक समाजांनाही सामावून घेईल इतका 'भारतीय आर्य' ह्या पदाचा अर्थ ताणता येणार नाही. मुसलमानांची धर्मभाषा अरबी आहे. ही 'आर्य'





नाही, सेमिटिक आहे. ख्रिस्ती समाजाच्या धर्मभाषा लॅटिन आणि ग्रीक असल्या तरी त्याची परंपरा ही यहुदी ह्या सेमिटिक परंपरेवर आधारलेली आहे. हे समाज भारतीय आर्यांच्या समाजातून वगळले जातील.

जोतिबांपुढे असा प्रश्न नाही. त्यांना पारंपरिक हिंदू धर्म नष्ट करून त्याच्या जागी सार्वजनिक सत्यधर्माची स्थापना करायची होती. एकेश्वरवाद मानणारे आणि जातिभेद न मानणारे ख्रिस्ती व इस्लाम हे धर्म सार्वजनिक सत्यधर्माचीच (काहीशी विकृत अशी) रूपे आहेत. सार्वजनिक सत्यधर्म भारतात प्रस्थापित झाल्यानंतर एखाद्या व्यक्तीला पवित्र कुराणाचे (किंवा बायबलचे) विशेष आकर्षण वाटेल व ह्या अर्थाने तो मुसलमान (किंवा ख्रिस्ती) म्हणून जगेल. पण अशा व्यक्तीला सार्वजनिक सत्यधर्माची तत्त्वे आपल्या आचरणात पाळावी लागतील. उदा., मानवी समता हे सार्वजनिक सत्यधर्माचे एक मूलभूत तत्त्व असल्यामुळे मुसलमान पुरुषाला अनेक स्त्रियांशी लग्न करता येणार नाही. पण इस्लामी पद्धतीने तो ईश्वराची प्रार्थना करू शकेल. सारांश, भारतीय समाज मूलतः सार्वजनिक सत्यधर्म पाळणारा समाज असेल, त्यातील काही व्यक्ती ह्या धर्माच्या तत्त्वांशी सुसंगत ठरेल अशा पद्धतीने इतर एकेश्वरवादी धर्म पाळू शकतील आणि पूर्वीच्या श्रेष्ठत्वाच्या अहंकारापासून मुक्त झालेले पश्चात्तापदग्ध ब्राह्मणही ह्या समाजात सामावले जातील. तेव्हा जोतिबांपुढे भारतीय समाजात धार्मिक अल्पसंख्याकांचे स्थान काय राहील हा प्रश्न नव्हता. भारतीय समाजाचा 'भारतीय आर्य' असा उल्लेख करणाऱ्या आगरकरांपुढे हा प्रश्न होता. त्याच्याकडे त्यांनी लक्ष दिल्याचे दिसत नाही. पण त्यांच्या वतीने ह्या प्रश्नाचे उत्तर देता येईल. ज्या सामाजिक सुधारणांचा आणि त्यांना आधारभूत असलेल्या तत्त्वांचा पुरस्कार ते करीत होते त्यांना हिंदू समाजाने जर आत्मसात केले तर त्याचे स्वरूप, त्याची घडण, त्याचा व्यवहार असा राहील की, कोणत्याही पारंपरिक धर्माचा अनुयायी असलेल्या विवेकशील व्यक्तीला ह्या सुधारित (हिंदू, भारतीय आर्य) समाजात समतेच्या व आपुलकीच्या पायावर सामावून घेता येईल. धार्मिक अल्पसंख्य असणार नाहीत; कारण धार्मिक बहुसंख्य उरणार नाहीत. भारतीय आर्यत्व सर्वधर्मसमावेशक असेल.

ते काही असो, आगरकर हे एक हिंदू म्हणून, हिंदू समाजाला उद्देशून सामाजिक सुधारणांचा पुरस्कार करीत होते. ह्या सर्वतोपरी इष्ट असलेल्या सुधारणांना हिंदू समाजाकडून विरोध का होतो? आगरकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे ह्याचे एक महत्वाचे कारण असे की, आपण जसे आहोत तसेच चिरकाल, निदान बराच काळ, राहू शकू व म्हणून बदल करण्याचे कारण नाही असे अनेकांना वाटते. पण हा भ्रम आहे. जगातील सर्व वस्तू नित्य बदलत असतात. "या विश्वातील कोणतीही सचेतन किंवा अचेतन वस्तू स्थिर नाही, प्रत्येक क्षणास प्रत्येकीत दृश्य किंवा अदृश्य फेरफार होत आहेत, असे एकदा कळून येणे फार महत्त्वाचे आहे. कारण जग सारखे बदलत चालले आहे अशी खात्री झाल्याने विचारी मनुष्यास एवढाच विचार येतो की, ज्या अर्थी स्थित्यंतराचे रहाटगाडगे सदा फिरत राहणार..... त्या अर्थी जेणेकरून त्याची गती आपणांस सुखावह होईल असे वर्तन करणे आपल्या ताब्यात असल्यास निदान तसे तरी करावे. म्हणजे खरे सुख मिळेल." (पृ. १४)

आता हा विचित्र युक्तिवाद आहे. त्याचे लक्ष्य कोण असतील? जे स्थितिवादी आहेत, म्हणजे आम्ही जसे आहोत तसे ठीक आहोत, आम्ही का बदलावे याचे काही कारण आम्हाला दिसून येत नाही असे जे मानतात, त्यांना उद्देशून हा युक्तिवाद करण्यात आला आहे. त्यांचे म्हणणे असे आहे की, तुमची कितीही इच्छा असली तरी तुम्ही आहात त्या स्थितीत स्थिर राहूच शकत नाही. तुम्हांला निसर्गाच्या अनिवार्य नियमांना अनुसरून बदलावेच लागते. आता असे जर असेल तर निसर्ग-नियमांना अनुसरून आपण अनिवार्यपणे जसे बदलत जाऊ ते बदल अनुभविणे आणि सहन करणे एवढेच आपल्या हाती राहते. पण आगरकरांचे एवढेच म्हणणे आहे असे दिसत नाही. काहीशा संदिग्धपणे ते म्हणतात, "जेणेकरून त्याची गती आपणांस सुखावह होईल असे वर्तन करणे आपल्या ताब्यात असल्यास निदान तसे तरी करावे...." असे वर्तन करणे आपल्या ताब्यात आहे असे ते ठामपणे म्हणत नाहीत. ते ताब्यात नसल्यास आपल्यात जे बदल अनिवार्यपणे घडून येतात त्यांचे केवळ साक्षी आणि भोक्ते असे आपले स्वरूप राहते. आपण कर्ते म्हणून राहतच नाही. ते आपल्या ताब्यात असल्यास आपण कर्ते म्हणून राहू शकतो. पण आता प्रश्न उपस्थित होतो तो असा की, इष्ट ती कृती करण्याचे स्वातंत्र्य आपल्याला असले तर निसर्गनियमांनी अनिवार्यपणे निर्धारित होणाऱ्या वस्तूंच्या क्षेत्रात, ह्या परीघात आपण बंदिस्त नाही. काय करावे हे आपण ठरवू शकतो आणि जे ठरवले असेल

त्याप्रमाणे कृती करू शकतो. तेव्हा असे म्हणावे लागते की, मानवाची प्रकृती दुभंगलेली आहे. तिचा एक भाग निसर्ग-नियमांच्या अधीन आहे आणि तो सातत्याने बदलत असतो. दुसरा भाग निसर्गनियमांच्या आधिपत्यापासून स्वतंत्र असतो. काय करावे, काय घडवून आणावे ह्याविषयी निर्णय घेऊन तो अमलात आणण्यासाठी आवश्यक ती कृती करण्याचे स्वातंत्र्य त्याला असते. आता एखादा माणूस जर असे म्हणाला की, माझा एक भाग अनिवार्यपणे बदलत जाणार पण ह्या बदलाचे निराकरण करण्याचे, निदान त्याची गती मंदावण्याचे स्वातंत्र्य मला आहे व तशी कृती करून शक्य तितक्या स्थिरपणे मी राहणार. असा निर्णय घेणाऱ्या माणसाविषयी आगरकर काय म्हणतील? बदलत जाणे चांगले असते आणि बदल रोखून धरण्याची कृती करणे वाईट असते असे त्यांचे मत आहे का?

येथे दोन प्रश्न उद्भवतात. निसर्गाच्या रहाटीप्रमाणे माणूस बदलत जातो, **म्हणून** बदलत जाणे हे श्रेयस्कर आहे, त्याला विरोध करणे गैर आहे असे आगरकरांचे म्हणणे आहे का? दुसरा प्रश्न असा की, माणसाला संकल्पस्वातंत्र्य आहे व म्हणून तो निसर्गनियमांच्या केवळ अधीन आहे असे नाही असे आगरकर मानतात का? ह्या प्रश्नांना आगरकर सामोरे गेले आहेत असे दिसत नाही.

पण आगरकरांना म्हणायचे आहे ते वेगळेच आहे. निसर्गातील इतर सर्व वस्तूंप्रमाणे कोणताही विशिष्ट मानवी समाज बदलत जाणार, मग ह्या बदलाचा वेग कमी असो किंवा अधिक असो, एवढेच त्यांना म्हणायचे नाही. कोणत्याही मानवी समाजात अनिवार्यपणे घडून येणाऱ्या ह्या बदलाला एक विशिष्ट दिशा असते, हा बदल सुधारणेच्या स्वरूपाचा असतो आणि कोणताही समाज मंद किंवा जलद गतीने ह्या दिशेने बदलत असतो, थोडक्यात, मानवी समाज क्रमशः पण अनिवार्यपणे सुधारत असतो, हा एक नैसर्गिक किंवा वैश्विक नियम आहे असे त्यांना म्हणायचे आहे. "…. मनुष्य सुधारणेचा ओघ कोणीकडे वाहत आहे, हे प्रथम दाखविण्यात आमचा इतकाच हेतू आहे की, ह्या ओघापुढे जशी इतर देशांची, तशी आमच्या या हिंदुस्थान देशाचीही प्रतिष्ठा बिलकूल चालणार नाही. त्याच्या जुंवास ज्याप्रमाणे इतर देशांतील लोकांनी आपले खांदे विनतक्रार लावले आहेत, त्याचप्रमाणे आजउद्या आम्हासही तसे केले पाहिजे. जर आम्ही अगदी नष्ट न झालो तर तो प्रवाह आम्हांस जिकडे घेऊन जाईल तिकडे जाण्याचा धीर केला पाहिजे. आणि याप्रमाणे बुद्धीची जर एकवार खात्री झाली, तर पुढला मार्ग फार सोपा आहे…. मनुष्य सुधारणेचा अनिवार्य कल कोणीकडे आहे हे प्रथम पाहावयाचे." (पृ. १५)

तेव्हा, निसर्गातील सर्व वस्तू सतत बदलत असतात ह्या नियमात – असा नियम असेल तर – आगरकरांना स्वारस्य नाही. त्यांना अभिप्रेत असलेला नियम हा मानवी प्रगतीचा नियम होय. हा नियम असा की, कोणताही मानवी समाज अनिवार्यपणे सुधारत असतो. एखादा समाज स्वागतशील दृष्टीने आणि उत्साहाने ह्या नियमाला अनुसरून सुधारत जाईल. दुसरा एखादा समाज जर नाखुषीने सुधारणेच्या प्रवाहात सामील झालेला असेल तर पहिल्या समाजाच्या तुलनेने तो अप्रगत राहील. भिन्न समाजांच्या प्रगतीचा वेग भिन्न असेल. पण भिन्न वेगांनी का होईना त्यांची प्रगती होत राहते आणि तिची दिशा एकच असते.

इतर समाजांच्या तुलनेने अप्रगत राहण्यात धोका आहे. आगरकरांच्या म्हणण्याप्रमाणे भिन्न मानवी समाजांत 'जीवनार्थ कलह' (पृ. १) सतत चालू असतो आणि ह्या संघर्षात अप्रगत समाज हार खातो. 'रेड इन्डियन' लोकांची काय अवस्था झाली आहे ह्याचा आगरकरांनी निर्देश केला आहेच. "जीवनार्थ कलहात भारतीय आर्यांचा शेवटपर्यंत निभाव लागावा हे इष्ट असेल तर" कोणते उपाय योजिले पाहिजेत ह्याचे स्पष्टीकरण आगरकरांनी केले आहे. (पृ. १९)

प्रगतीचा नियम आणि जीवनार्थ कलह ही संकल्पना यांच्यांत काय परस्परसंबंध आहे? चार्ल्स डार्विनने मूळ मांडलेल्या उपपत्तीप्रमाणे पृथ्वीवर आज ज्या वनस्पती-जाती आणि प्राणी-जाती अस्तित्वात आहेत त्या पूर्वी असलेल्या आणि आज नष्ट झालेल्या जातींपासून उत्क्रांत झालेल्या आहेत. त्या नष्ट झाल्या, कारण त्या जीवनकलहात टिकून राहण्यासाठी चाललेल्या संघर्षात अयशस्वी ठरल्या. उत्क्रांतीची ही प्रक्रिया स्थूलमानाने व थोडक्यात अशी मांडता येईल. समजा, एक प्राणी-जाती आहे, आणि एका वन्य प्रदेशात झाडांवरील पाने व फळे खाऊन ती जगते. ह्या जातीच्या प्राण्यांची शरीररचना आणि तिच्यावर आधारलेल्या शारीरिक हालचाली करण्याच्या त्यांच्या क्षमता सारख्या आहेत. आता, समजा, काही (पण सर्व नव्हे) प्राण्यांच्या शरीररचनेत अकस्मात (random) एक सूक्ष्म बदल घडून आला व त्यामुळे ह्या प्राण्यांना मान अधिक

उंचावता येऊ लागली किंवा त्यांची मान अधिक लांब झाली. आणि, समजा, हा बदल आनुवंशिक आहे. आता जी पाने-फळे हे प्राणी खातात त्यांची संख्या मर्यादित असते आणि ती खाण्यासाठी ह्या सर्व प्राण्यांत स्पर्धा असते. ज्यांची मान अधिक लांब आहे त्यांचा त्याच्यामुळे लाभ होईल हे उघड आहे. कारण एका उंचीवरील पाने-फळे खाऊन फस्त झाल्यानंतर ज्यांच्या माना आखूड आहेत ते प्राणी अन्नाअभावी मरतील. पण ज्यांच्या माना लांब आहेत ते तगून राहतील. म्हणजे काही काळानंतर ह्या प्राणी-जातीतील तगून राहिलेले जे प्राणी असतील ते **सर्व** लांब मानांचे असतील. ह्याच स्वरूपाचा बदल काही काही काळानंतर वारंवार घडून आला असे समजूया. पुरेशा दीर्घ कालावधीनंतर असे होईल की, ह्या प्राणी-जातीच्या प्राण्यांच्या माना मूळ प्राणी-जातीतील प्राण्यांच्या मानांच्या तुलनेत इतक्या लांब असतील की ही एक वेगळीच प्राणी-जाती आहे असे आपण म्हणू. मूळ प्राणी-जात नष्ट झाली आहे पण तिच्यापासून एक वेगळी प्राणी-जात उत्क्रांत झाली आहे. उत्क्रांत प्राणी-जात ही मूळ प्राणी-जातीपेक्षा अधिक प्रगत आहे असे आपण म्हणू. ती अधिक प्रगत का आहे, तर जीवकलहात तग धरून राहायला ती अधिक समर्थ आहे.

पण प्रगत असण्याचा हा निकष पुरेसा नाही आणि आवश्यकही नाही. आज मूषक कुलातील उंदीर, घुशी, इत्यादी प्राणी-जाती अस्तित्वात आहेत आणि चिम्पान्झी ही वानर कुलातील जातीही अस्तित्वात आहे. एवढ्यापुरते पाहिले तर ह्या दोन्ही जाती सारख्याच प्रगत आहेत. पण चिम्पान्झी अधिक विविध प्रकारच्या हालचाली करू शकतो. चिम्पान्झीच्या ठिकाणी उंदरांपेक्षा अधिक बुद्धिमत्ता असते. पिंजऱ्यातला चिम्पान्झी हाताच्या पल्ल्यापलीकडे असलेले केळे काठीचा वापर करून स्वतःकडे ओढून घेऊ शकतो किंवा हात पोचणार नाही इतक्या उंचीवर असलेले केळे, खोकी एकावर एक रचून, त्यांच्यावर चढून हस्तगत करू शकतो. ह्या क्षमता उंदराला शिकविता येत नाहीत. तेव्हा हालचालीतील वैविध्य आणि बुद्धिमत्ता ह्या निकषांवर चिम्पान्झी उंदरांपेक्षा अधिक प्रगत आहे असे आपल्याला म्हणावेसे वाटेल. ह्या क्षमता जगण्यासाठी उपयुक्तही आहेत. पण जाती-जातींमधील जीवनकलहाच्या संदर्भात चिम्पान्झी उंदरांपेक्षा अधिक प्रगत आहे असे म्हणायला काही आधार नाही. चिम्पान्झी आणि मूषक यांच्यात (किंवा चिम्पान्झी आणि नाग यांच्यांत) दोन प्राणी-जाती म्हणून कोणत्या प्रकारचा जीवनकलह आहे हे सांगणेही कठीण आहे. (फक्त माणूस ही अशी प्राणी-जाती आहे की जिचा भूतलावरील इतर कोणत्याही प्राणी-जातीशी संघर्ष येऊ शकतो.) तेव्हा एखाद्या प्राणी-जातीची जीवनकलहात तगून राहण्याची क्षमता हा ती जाती प्रगत आहे ह्याचा निकष होऊ शकत नाही. मानवी समाजाकडे पाहिले तर इ.स. पूर्व ६ व्या व ५ व्या शतकातील अथीनिअन समाज हा १९ व्या शतकातील हॉटेन्टॉट समाजापेक्षा संस्कृतीच्या कोणत्याही निकषांवर अधिक प्रगत होता. पण अथीनिअन समाज नष्ट झाला; म्हणजे त्याची अस्मिता, त्याची विशिष्ट समाज ही ओळख नष्ट झाली. हॉटेन्टॉट समाज तग धरून राहिला.

अर्थात आगरकरांना रस होता तो 'विश्वातील सर्व वस्तू सतत बदलत असतात' ह्या स्वरूपाच्या वैश्विक नियमात. त्यांना जैविक सृष्टीत चाललेल्या जीवनकलहात व त्यावर आधारलेल्या जैविक उत्क्रांतीत रस नव्हता. मानवी समाजांमध्ये जो संघर्ष चाललेला असतो त्याच्यात त्यांना मुख्यतः रस होता. मानवी इतिहास हा भिन्न समाजांमधील संघर्षाचा इतिहास आहे असे म्हणता येईल. पण जैव सृष्टीतील जीवनकलहाप्रमाणे भिन्न मानवी समाजांमधील संघर्ष हा तगून राहण्यासाठी चाललेला संघर्ष असतो आणि जे तगून राहायला अधिक योग्य असतात तेच ह्या संघर्षात तगून राहतात आणि ते अर्थात अधिक प्रगत, अधिक पुढारलेले (advanced) असतात असे सामान्यीकरण करता येत नाही.

अगदी आदिम काळात जेथे पाणी, चारा, भक्ष्य, पशुपक्षी, फळे इ. गोष्टी तुलनेने मुबलक आहेत अशा प्रदेशात राहणाऱ्या जमातीवर एखादी बाहेरची जमात आक्रमण करीत असणार आणि मूळच्या जमातीचा पराभव करण्यात ती यशस्वी झाली तर तिची कत्तल करीत असणार आणि तिच्या लुसलुशीत असलेल्या सदस्यांना शिजवून खातही असणार. ह्या स्वरूपाचा संघर्ष हा तगून राहण्यासाठी झालेला संघर्ष आहे असे म्हणता येईल. पण शेती आणि कारागिरी ह्यांचा शोध लागून त्या स्थिरावल्यानंतर पराभूत जमातीतील व्यक्तींना ठार मारून नष्ट करण्याऐवजी त्यांना दास, गुलाम बनवून त्यांच्या श्रमावर जगणे हे अधिक लाभदायक आहे हे माणसांना कळून आले. हीसुद्धा प्रगतीची एक पायरीच आहे, कारण माणसांना ठार मारण्याऐवजी त्यांना जिवंत राखून त्यांच्या श्रमांचा लाभ घेणे कमी क्रूर आहे, असा पक्ष घेता येईल. इतिहासाच्या ह्या

अनुक्रमणिका

टप्प्यानंतर अनेक समाजांनी (किंव्रा त्यांच्या राज्यकर्त्यांनी) इतर भूभागातील समाजांवर आक्रमणे केली, त्यांना अंकित करून त्यांच्यावर आपला अंमल स्थापला. अनेकदा कत्तलीही झाल्या. पण त्या प्रामुख्याने जिंकलेल्या लोकांवर जरब बसवून प्रतिकार करण्याची त्यांची इच्छा आणि शक्ती क्षीण करण्यासाठी झाल्या. काही प्रमाणात विजयोन्मादाने प्रवृत्त झालेल्या रक्तपातात आनंद मानणाऱ्या आदिम मानवी प्रेरणेचा आविष्कार म्हणून झाल्या. अंकित प्रदेशातील समाजाला पूर्णपणे नष्ट करणे हे ह्या संघर्षाचे उद्दिष्ट नसे. पराभूत समाजाला नवीन राजवटीत कनिष्ठ स्थान स्वीकारावे लागे, अपमानित, लाचारीचे जिणे जगावे लागे, त्याचे आर्थिक शोषणही अनेक मार्गांनी होत असे. हे सर्व खरे; पण त्याचे भौतिक अस्तित्व टिकून राही. 'भारतीय आर्य' समाजाचे भौतिक अस्तित्वच नष्ट होईल अशी आगरकरांना भीती नव्हती. पण एक अंकित समाज म्हणून त्याची अवस्था हीन आहे हे शल्य त्यांना होते आणि 'सुधारणेच्या प्रवाहा'त तो मनापासून सामील झाला नाही तर ह्या हीन अवस्थेतून तो बाहेर येणार नाही ही त्यांची खात्री होती.

जीवसृष्टीत ज्या प्रकारच्या जीवनकलहाच्या द्वारा अधिकाधिक उत्क्रांत, प्रगत जीवजातींची उत्पत्ती होते त्याच प्रकारच्या जीवनकलहाद्वारा मानवी समाज अधिकाधिक प्रगत होत जातात, मानवी समाजांतील संघर्ष हे जैवसृष्टीतील संघर्षाचेच एका वरच्या पातळीवरील रूप आहे असे मानता येत नाही हे आपण पाहिले. मानवजातीची जीवनाच्या अनेक क्षेत्रांत प्रगती झाली आहे हे निर्विवाद. पण मानवजातीची जलद, किंवा संथ, किंवा मंद वेगाने अनिवार्यपणे प्रगती होत जाते असा नियम असलाच तर तो जीवसृष्टीत होणाऱ्या उत्क्रांतीच्या पुराव्यावर आधारता येणार नाही हेही स्पष्ट आहे. आणि कोणत्या प्रकारचा पुरावा ह्या नियमाचे समर्थन करण्यासाठी पुढे करता येईल हे सांगणेही कठीण आहे.

हा प्रश्न असाच सोडून आता दुसऱ्या, संबंधित प्रश्नाकडे वळले पाहिजे. आगरकरांच्या मते 'प्रगती' किंवा 'सुधारणा' ह्या संकल्पनेचा आशय काय आहे?

व्यक्तीचे स्वातंत्र्य, व्यक्तीने आपल्या स्वातंत्र्याची केलेली प्रस्थापना (assertion) हा माणसाच्या प्रगत अवस्थेचा मूलभूत आशय आहे, हे ह्या प्रश्नाचे उत्तर आहे. मानवी व्यक्तींना स्वातंत्र्याची स्वाभाविक आवड असते आणि परवशतेविषयी नावड असते. ह्यामुळे आपले स्वातंत्र्य वाढविण्याकडे, त्याचा विस्तार करण्याकडे प्रत्येकाची नैसर्गिक प्रवृत्ती असते. प्रगतीच्या मार्गाने वाटचाल करण्याची शक्ती ह्या प्रवृत्तीतून निर्माण होते. पण अनेक कारणांनी माणसे पारतंत्र्याची अवस्था स्वीकारतात आणि त्यात सुखही मानतात. "स्वातंत्र्य हे स्वभावतः सुखावह आणि पारतंत्र्य हे स्वभावतः दुःखावह असे आहे. पण मनुष्याच्या शरीराची व मनाची घटना विशेष प्रकारची असल्यामुळे त्यांस आपले स्वाभाविक स्वातंत्र्य मर्यादित करून घेण्यात व समाजावस्थेत अवश्य असणाऱ्या पारतंत्र्याचा अंगीकार करण्यात दुःखाहून अधिक सुख प्राप्त होते.... पण यावरून असे सिद्ध होत नाही की, स्वभावतः सुखावह असे जे स्वातंत्र्य त्याचा आवश्यकतेबाहेर संकोच करून घेण्यात कोणत्याही प्रकारचा फायदा आहे.... आपणांस जे स्वामी म्हणवीत असतात अशांचे दुष्ट वर्तन व त्यामुळे मनास व शरीरास वारंवार होणारी पीडा यामुळे अत्यंत सहनशील मनुष्यास आपल्या नैसर्गिक स्वातंत्र्याचा उपभोग घेण्याची इच्छा उत्पन्न होते. *एकदा या इच्छेने त्याच्या अंतःकरणात बळकट मूळ धरले की, त्याच्या उन्नतावस्थेस प्रारंभ झाला म्हणून समजावे.* " (पृ. ३२)

तेव्हा, प्रगतीची दिशा ही अधिकाधिक वैयक्तिक स्वातंत्र्या-कडे असते. एखाद्या समाजातील व्यक्तींना जितक्या अधिक प्रमाणात स्वातंत्र्य लाभलेले असेल तितक्या अधिक प्रमाणात त्या सुखी असतील. दोन कारणांमुळे. एकतर स्वातंत्र्य स्वतःच सुखावह असते. दुसरे कारण असे की, समाजात जर एखाद्या वर्गाला इतरांचे दिग्दर्शन करण्याचा व नियंत्रण करण्याचा अधिकार असेल तर हा वर्ग स्वाभाविकपणे स्वतःच्या हितसंबंधांचा पाठपुरावा करील व त्यासाठी इतरांच्या सुखाचा बळी द्यायला मागेपुढे पाहाणार नाही. पण समाजातील सर्व व्यक्तींना जर निर्णयस्वातंत्र्य असेल तर ते स्वतःचे सुख ज्या योगे साधले जाईल अशा धोरणांचा व कृत्यांचा पुरस्कार करतील. असे करण्यात ते काही चुका करतील पण अनुभवाने त्या सुधारतील. तेव्हा, समाजात ज्या प्रमाणात व्यक्तिस्वातंत्र्य अधिक विखुरलेले असेल त्या प्रमाणात त्या समाजातील अधिक व्यक्ती सुखाच्या धनी असतील. ".... जोपर्यंत कोणत्याही राष्ट्राच्या लोकसमूहात स्थूलमानाने स्वामी आणि किंकर असे दोनच भाग होऊन राहिलेले असतात तोपर्यंत त्यात सुखावस्थेची परमावधी होण्याचा संभव नाही." (पृ. ३२) सुधारणेचा जो 'अनिवार्य कल' आगरकरांना दिसतो तो असा की, व्यक्ति-

स्वातंत्र्याच्या इच्छेने मूळ धरले की हळूहळू अधिकाधिक लोकांना स्वातंत्र्य मिळत जाईल, 'स्वामी आणि किंकर' हा भेद क्षीण होत जाऊन लोप पावेल, कुणी कुणाच्या अधीन, ताब्यात असणार नाही, कुणी कुणावर सक्ती करू शकणार नाही आणि व्यक्ती-व्यक्तीमधील व्यवहार परस्परसंमतीने होत जातील. "तात्पर्य काय की, बलात्कार, जबरदस्ती, बळजोरी, शक्ती इत्यादी शब्दांनी व्यक्त होत असलेल्या अर्थाच्या व्यवहारापासून मनुष्याच्या सुखास पूर्णावस्था येण्याचा संभव नसल्यामुळे तसले व्यवहार नाहीसे होत असून त्यांच्या जागी समय, संमती, अनुरोध, रुकार, पसंती इत्यादी शब्दांनी व्यक्त होत असलेल्या अर्थाच्या व्यवहाराचा प्रचार सर्वत्र पडत आहे. तेव्हा येथून पुढे राजा व प्रजा, कुलेश व कुलावयव, पती व पत्नी, मातापितरे व अपत्ये, स्वामी आणि सेवक, गुरू आणि शिष्य, विक्रेता आणि ग्राहक यांतील व्यवहार आणि संबंध उत्तरोत्तर बलात्काराने न होता संमतिपूर्वक होत जाणार आहेत." (पृ. ३३) ही प्रगतीची अनिवार्य दिशा होय.

सारांश, मूळ मानवी प्रेरणा दुहेरी आहे असे आगरकर मानतात : स्वातंत्र्याची प्रेरणा आणि स्वतःचे सुख साधण्याची प्रेरणा. स्वातंत्र्य स्वभावतःच सुखद असल्यामुळे मनुष्याला स्वसुख साधण्याची एकमेव प्रेरणा असते, असे म्हणता येईल. पण स्वातंत्र्याला महत्त्व आहे; कारण स्वतःचे सुख साधण्याची ती अनिवार्य अट आहे; आवश्यक असे साधन आहे. समाजात स्वातंत्र्य अधिकाधिक पसरत जाणे म्हणजे समाजाची प्रगती होणे होय.

स्वातंत्र्याचा दुसरा आविष्कार ज्ञानाच्या क्षेत्रात होतो. प्रारंभी, निसर्गातील अजस्त्र शक्तींपुढे माणसाला आपण असहाय आहोत असे वाटत असे. आपण त्यांच्या हातातील केवळ खेळणे आहोत अशी त्याची भावना असे. त्यांना हरतऱ्हेने संतुष्ट करून स्वतःसाठी अनुकूल करून घेण्याचा त्याचा प्रयत्न असे. पण हळूहळू ही चुकीची समजूत तो सोडून देतो, निसर्गातील वस्तूंच्या आणि शक्तींच्या खऱ्या स्वरूपाचे ज्ञान आपण मिळवू शकतो हा आत्मविश्वास त्याच्या ठिकाणी निर्माण होतो आणि ह्या ज्ञानाचा उपयोगही तो व्यवहारात करू लागतो. निसर्गातील वस्तू आणि शक्ती आता त्याच्या स्वामी राहात नाहीत; त्याच्या दास होतात. ".... सृष्ट्यंतर्गत सामर्थ्याचे आपण गुलाम आहो व त्याच्या शक्तिमत्त्वापुढे आमचे काहीएक न चालता त्याच्या इच्छेनुरूप आम्हांस निरंतर चालले पाहिजे, या चुकीच्या कल्पनेचा लय होत जाऊन, मनुष्य प्रयत्न करील व सृष्ट्यंतर्गत पदार्थांचे ज्ञान त्यास प्राप्त करून घेता येऊन कालांतराने त्या पदार्थांसच त्यास आपले दास करून घेता येईल असा विश्वास वाढत जाणे (हे प्रगतीचे लक्षण आहे). सचेतन आणि अचेतन सृष्टीचा दास मी नाही तर तिला दास करण्याचा, निदान तिच्याशी बरोबरीने वागण्याचा हक्क किंवा अधिकार मला आहे असा विचार मनुष्याच्या अंतःकरणात वाढू लागला म्हणजे त्याच्या खऱ्या सुधारणेस प्रारंभ होतो." (पृ. ३१-३२)

राजकीय-सामाजिक व्यवहारात व्यक्तिस्वातंत्र्य वाढत जाणे आणि विवेकाधिष्ठित (rational) म्हणजे वैज्ञानिक ज्ञान वाढत जाणे अशी प्रगतीची दिशा असते. प्रगतीची ही दोन अंगे, आगरकरांच्या दृष्टीने, एकमेकांशी संबंधित आणि एकमेकांना पोषक असतात. नवीन कल्पना आणि तंत्रे घडवून त्यांची कसोटी घेण्याचे स्वातंत्र्य जर समाजातील व्यक्तींना नसेल तर वैज्ञानिक प्रगती कुंठित होईल. आणि सामाजिक जीवनाच्या एका क्षेत्रात – बौद्धिक क्षेत्रात – जर व्यक्तींना स्वातंत्र्याचा लाभ घेता येत असेल तर अन्य क्षेत्रांत त्यांना स्वातंत्र्य नाकारणे कठीण होईल. लोकांवर काही विशिष्ट आचार आणि मते लादणारी अधिकारपदे (authority) जर समाजात असतील तर स्वतंत्रपणे विचार करून नवीन कल्पना लढविण्याची आणि त्यांचे परीक्षण करण्याची लोकांची प्रवृत्ती क्षीण होईल. उलट, लोकांना विचारस्वातंत्र्य असेल तर वैज्ञानिक प्रगतीला चालना मिळेल. समाजात वैज्ञानिक ज्ञान आणि त्याच्यावर आधारलेले तंत्रज्ञान वाढले तर नवीन उत्पादनतंत्रे विकसित होऊन वापरली जातील. शेती आणि लहान प्रमाणा-वरील कारागिरी ह्यांच्यावर आधारलेल्या समाजाचे औद्योगिक समाजात रूपांतर होईल. औद्योगिक समाजात उत्पादनाचे, व्यापाराचे, वितरणाचे जे व्यवहार असतात ते शेतीप्रधान समाजातील व्यवहारापेक्षा अधिक प्रमाणात करारावर, उभयसंमतीवर आधारलेले असतात व म्हणून ते स्वातंत्र्याला पोषक असतात. "पारधीवृत्ती, धनगरवृत्ती, शेतकरीवृत्ती आणि व्यापारीवृत्ती (औद्योगिकवृत्ती) अशा मनुष्यसुधारणेच्या चार वृत्ती झाल्या. जी कुटुंबे व राष्ट्रे ह्या चार वृत्तींतून गेलेली असतात ती बरीच सुधारलेली असतात." (पृ. ४४). अर्थात आगरकरांच्या दृष्टीपुढे ब्रिटन, फ्रान्स इ. औद्योगिक, विज्ञानात प्रगत आणि लोकशाहीवर आधारलेली राष्ट्रे, सुधारलेल्या, प्रगत राष्ट्रांची मॉडेल्स म्हणून होती.

ज्या समाजात सर्वांना समान निर्णयस्वातंत्र्य असेल तो समाज न्यायी असतो असा दावा करता येईल. अशा समाजात कोणत्याही दोन व्यक्तींमधील व्यवहार हे उभयपक्षांच्या संमतीवर आधारलेले असणार. प्राप्त परिस्थितीत आपला जास्तीत जास्त फायदा जेणेकरून होईल अशा स्वरूपाचा दुसऱ्या पक्षाशी करार करण्याचा प्रत्येक पक्षाचा प्रयत्न असेल. कुणी कुणावर काही लादू शकत नसल्यामुळे जो करार उभयांना मान्य होईल तोच करार दोघे स्वीकारतील. ह्या उभयमान्य करारानुसार एका पक्षाला जे मिळेल त्यापेक्षा अधिक मिळावे अशी त्याची इच्छा असेलही. पण ह्या विशिष्ट परिस्थितीत जेवढे मिळाले त्यापेक्षा अधिक मिळणे शक्य नव्हते ही जाण त्याला असणार. कारण दुसऱ्या पक्षाला ते मान्य झाले नसते, व मग करारच झाला नसता, आणि कराराप्रमाणे जे मिळायचे आहे तेही मिळाले नसते हे त्याला माहीत असते. तेव्हा जर सर्वांना समान स्वातंत्र्य असेल आणि सर्व सामाजिक व्यवहार संमतीवर आधारलेले असतील तर सर्वांचे (शक्य असलेले) जास्तीत जास्त सुख साधले जाईल. तेव्हा ह्या समाजात कुणावर अन्याय होत नाही, सर्वांना न्याय मिळतो असा दावा करता येईल.

व्यक्तिस्वातंत्र्य आणि वैज्ञानिक ज्ञान यांच्या दिशेने वरीचशी प्रगती केलेल्या समाजाला विवेकशील (रॅशनल) समाजही म्हणता येईल. एकतर त्याच्यात विवेकाधिष्ठित, (वैज्ञानिक) ज्ञानाचा मोठा साठा आणि त्याच्यावर आधारलेली उत्पादन-तंत्रे उपलब्ध असतात आणि हा साठा वाढवीत नेण्याची प्रवृत्ती असते. ह्यात असे गर्भित आहे की, अशा समाजात वैज्ञानिक विचारपद्धतीवर पकड मिळविण्यात आलेली असते. म्हणजे चिकित्सक विचार करण्याची वृत्ती त्याच्यात रुजलेली असते. आपल्या जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान करण्याची प्रत्येक व्यक्तीची स्वाभाविक प्रवृत्ती असते. समाजात प्रस्थापित झालेला एखादा व्यवहार विवेकशील आहे असे कधी म्हणता येईल? जर त्या व्यवहारात सहभागी असलेल्या जास्तीत जास्त माणसांच्या जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान त्या व्यवहारामुळे होत असेल तर तो व्यवहार विवेकशील आहे असे म्हणता येईल. मात्र अट अशी की, त्या व्यवहारामुळे इतर माणसांच्या हिताची हानी होणार नाही. आता स्वतःचे अधिकात अधिक सुख साधू पाहाणाऱ्या व्यक्तींच्या अंगी चिकित्सक वृत्ती असेल तर आपल्या समाजात रूढ असलेले व्यवहार केवळ परंपरेने आले आहेत म्हणून त्या हे व्यवहार मान्य करणार नाहीत, तर वर निर्देश केलेला निकष त्यांना लावून ते विवेकाधिष्ठित आहेत की नाहीत हे त्या पाहातील आणि ते तसे नाहीत असे आढळून आले तर त्यांच्यात आवश्यक ते वदल करतील किंवा त्यांच्या जागी सर्वांच्या हिताला अनुकूल असे दुसरे व्यवहार प्रस्थापित करतील. म्हणजे अशा समाजात सामाजिक सुधारणा सतत होत राहील.

आपण अशी कल्पना करूया की, एका समाजात एक अधिकारीवर्ग आहे आणि सर्व अधिकार व स्वातंत्र्य ह्या वर्गात एकवटले आहे. आता, समजा, दुसरा एक वर्ग ह्या व्यवस्थेविरुद्ध यशस्वी बंड करतो आणि त्यालाही समान अधिकार आणि स्वातंत्र्य यांचा लाभ होतो. आता हा दुसरा वर्ग जर विवेकशील असला आणि त्याला विचारान्ती असे आढळून आले की, समाजात जे वर्ग स्वातंत्र्यापासून वंचित राहिलेले आहेत त्या सर्वांपर्यंत जर स्वातंत्र्याचा विस्तार केला तर सर्वांचा फायदा होईल, म्हणजे ज्यांना नव्याने स्वातंत्र्य मिळते आहे त्यांचा तर फायदा होईलच पण ज्यांना अगोदरच स्वातंत्र्य लाभले होते त्यांचाही फायदा होईल तर मग वंचित वर्गांना स्वातंत्र्य मिळविण्यासाठी उठाव करावा लागणार नाही. विवेकशील माणसे, जिच्यात सर्वांचे स्वातंत्र्य मान्य करण्यात आले आहे अशी व्यवस्था स्वतः होऊन प्रस्थापित करतील. चिकित्सक विचार करण्याची आणि अशा विचारातून जे निष्कर्ष निघतील ते स्वीकारण्याची वृत्ती – म्हणजे विवेकशीलता – ज्या समाजात व्यापक प्रमाणावर दृढपणे फैलावली असेल त्या समाजात न्यायाच्या दिशेने, शांततेने आणि संमतीने, सुधारणा करता येतील. (जर पहिला वर्ग विवेकशील असेल आणि सर्वांना स्वातंत्र्य दिल्याने अधिकात अधिक माणसांचे अधिकात अधिक सुख साधले जाईल हे त्याला युक्तिवादाने पटेल तर दुसऱ्या वर्गाला उठाव करून स्वातंत्र्य हस्तगत करून घेण्याचे कारण राहणार नाही.)

पण ज्या कृत्यामुळे किंवा व्यवहारामुळे अधिकात अधिक व्यक्तींचे अधिकात अधिक सुख साधले जाते ते कृत्य किंवा व्यवहार न्याय्य, नैतिक होय हा निकष विवाद्य आहे. आगरकर हा निकष स्वीकारतात. "…. कोणत्याही गोष्टींमुळे पुष्कळांचे कल्याण होत असून थोड्यांस पीडा होत असेल तर ती वेधडकपणे करण्यास हरकत नाही." (पृ. ३५) हा उपयुक्ततावादाने (Utilitarianism) स्वीकारलेला निकष आहे. न्यायाचा दुसरा एक निकष पुढे करण्यात येतो. तो असा की, समाजातील प्रत्येक

अनुक्रमणिका

व्यक्तीच्या हिताला (सुखाला) समान मूल्य देणे न्याय्य आहे. ह्यात असे अभिप्रेत आहे की, एखाद्या कृत्यामुळे, सामाजिक प्रथेमुळे इतर सर्व व्यक्तींचे हित साधले जात असताना जर एकाही व्यक्तीचे अहित घडून येत असेल तर ते कृत्य, ती प्रथा अन्याय्य ठरेल. आपण त्याच्या औदार्याच्या वृत्तीला किंवा स्वार्थत्यागाच्या वृत्तीला आवाहन करून ह्या कृत्याला, प्रथेला मान्यता मिळवूही. पण केवळ न्यायाच्या भूमिकेवरून पाहता त्याच्या हिताचा बळी देऊन इतरांचे अधिक हित साधणे गैर, निषेधार्ह ठरेल. ज्या प्रथा किंवा व्यवहार समाजात रूढ असतील त्यांच्यापासून आपले शक्य तितके अधिक सुख साधले जात आहे असे जर प्रत्येकाला वाटले तरच ती प्रथा किंवा व्यवहार न्याय्य ठरेल. न्यायाच्या ह्या निकषाचे दोन भाग असतील. (१) ज्या सामाजिक व्यवहारांमुळे सर्वांचे समान हित साधले जाईल ते न्याय्य व्यवहार होत. हे प्राथमिक तत्त्व होय. (२) जर या मूळ समतेपासून ढळायचे असेल तर विषमता निर्माण करणारा हा व्यवहार असा असला पाहिजे की, त्याच्यामुळे ज्यांना कमी मिळते त्यांनाही तो मान्य झाला पाहिजे. म्हणजे त्यांचाही असा निर्णय असला पाहिजे की, ह्या व्यवहारामुळे त्यांना इतर काहीजणांपेक्षा कमी मिळत असले तरी, हा व्यवहार नसता तर त्यांना जेवढे मिळाले असते त्यापेक्षा ह्या व्यवहारामुळे जास्त मिळते व म्हणून त्यांचे गाऱ्हाणे असत नाही.

उपयुक्ततावादी तत्त्ववेत्त्यांनुसारच न्यायाचे असे एक वेगळे विवेकाधिष्ठित तत्त्व आहे आणि अधिकात अधिक व्यक्तींचे अधिकात अधिक सुख साधणारे कृत्य नैतिक असते ह्या विवेकाधिष्ठित तत्त्वाला न्यायाच्या तत्त्वाची मर्यादा असते; कित्येक किंवा एखाद्या व्यक्तीवर अन्याय करून (म्हणजे त्यांच्या सुखाची किंमत देऊन) अधिकात अधिक व्यक्तींचे सुख साधणारे कृत्य अनैतिक असते, ही भूमिका आगरकर स्वीकारीत नाहीत. व्यवहाराच्या क्षेत्रात विवेकशीलतेचा एक आविष्कार म्हणजे जे उद्दिष्ट असेल ते यशस्वीपणे साधेल अशा साधनाचा अवलंब करणे. दुसरा आविष्कार असा की, ज्या इच्छेचे समाधान केले असता असे करण्याचे परिणाम आपल्या अधिकात अधिक (इतर आणि भावी) इच्छांना अनुकूल आणि कमीत कमी इच्छांना प्रतिकूल ठरतील अशाच इच्छांची, त्यांचे समाधान करण्यासाठी, निवड करणे. ह्याला धोरणीपणा (prudence) हे तत्त्व म्हणू. आता व्यक्ती समाजात न राहता एकांडेपणे राहिली तर ती आपल्या जितक्या इच्छांचे समाधान करू शकेल (आणि हे करताना कष्टांची जेवढी किंमत तिला द्यावी लागेल) त्याच्या तुलनेने, समाजाचा घटक म्हणून राहिल्याने, व्यक्ती कितीतरी अधिक इच्छांचे (कष्टांची कितीतरी कमी किंमत देऊन) समाधान करू शकते. पण अनेक व्यक्ती एकत्रितपणे सुसंवादाने नांदायच्या असतील तर स्वतःचे हित साधण्याच्या प्रत्येकाच्या स्वातंत्र्यावर काही समान बंधने घालावी लागतील. ही बंधने म्हणजे नैतिक नियम होत. ह्या नियमांच्या व्याप्तीत ज्या व्यक्ती सामावल्या जातात त्यांतील बहुसंख्य व्यक्तींनी बहुसंख्य वेळी जर हे नियम पाळले नाहीत तर समाज असा उरणार नाही. समाज असणे आणि आपण समाजाचा घटक असणे ह्या गोष्टी स्वतःच्या हिताच्या दृष्टीने इतक्या आवश्यक आहेत की, त्या साधण्यासाठी नैतिक नियम पाळण्याचे बंधन स्वीकारणे धोरणीपणाला अनुसरून आहे. आता एखाद्या समाजाची घडण अशी असेल की, त्याच्यात, ज्यांच्यावर समान नैतिक बंधने आहेत असा एक वर्ग असेल आणि दुसरा एक असा वर्ग असेल की, ज्यातील व्यक्तींवर कितीतरी अधिक बंधने आहेत (उदा. गुलामांचा वर्ग). ज्या व्यक्तींवर समान बंधने आहेत त्यांच्यामध्ये परस्परांत न्याय आहे असे म्हणता येईल. ज्यांच्यावर अधिक बंधने आहेत त्यांना अर्थात अन्याय होतो. आता प्रभू किंवा स्वामी असलेला जो वर्ग आहे तो विवेकशील असला तर असा विचार करू शकेल की, हे गुलामही स्वतःचे जास्तीत जास्त हित साधण्याचा प्रयत्न करणारी माणसे आहेत. आजच्या व्यवस्थेत आपले अतिशय अहित होते हे त्यांना कळते. तेव्हा ह्या व्यवस्थेविरुद्ध कधीना कधी ते उठाव करतील. तो अयशस्वी झाला तरी त्याने खूप नाश होईल. त्यांना मर्यादेत ठेवण्यासाठी बरीच शक्ती व साधने वापरावी लागतात. त्यांचा उत्पादक कामांसाठी वापर झाला तर समाजातील संपत्ती वाढेल. ह्यांना जाचक बंधनातून मुक्त केले तर आपल्या कल्पकतेचा आणि श्रमांचा अधिक उत्साहाने ते वापर करतील व त्यानेही समाजातील उपलब्ध संपत्ती वाढेल. ह्या वाढीव संपत्तीत सर्वांना वाटा मिळेल अशी व्यवस्था केली तर गुलामांना समान नैतिक दर्जा दिल्याने सर्वांचे अधिक हित होईल, म्हणजे आपलेही अधिक हित होईल. तेव्हा न्यायाच्या – समान बंधनांच्या – व्याप्तीत सर्वांना सामावून घेणे हे सर्वांच्या हिताचे आहे व म्हणून धोरणीपणाला धरून आहे. जर स्वामी असलेला वर्ग विवेकशील नसेल तर अंकित वर्ग उठाव करील व कधीना कधी तो यशस्वी होईल. समाजात

पुरेशी विवेकशील माणसे असतील तर शांततेच्या मार्गाने सुधारणा, न्यायाच्या दिशेने प्रगती होईल. (इतिहासात असे कधी घडलेले नाही व घडत नाही, वर्गसंघर्षाद्वाराच प्रगती होते असे मार्क्सचे म्हणणे आहे.)

जीवनकलहात तगून राहण्याचा प्रश्न जेव्हा आगरकर उपस्थित करतात तेव्हा त्यांच्यापुढे आधुनिक साम्राज्यवादी राष्ट्रांनी आशिया-आफ्रिका खंडांतील समाजांना जिंकून अंकित केले, त्यांच्यावर कनिष्ठ दर्जा लादला, त्यांची आर्थिक पिळणूक केली ह्या घटना आहेत. त्यांच्या दृष्टीने हा विवेकशील समाजाचा परंपरानिष्ठ समाजांशी झालेला संघर्ष होता. अंकित समाजांचा भौतिक संहार होईल अशी भीती सामान्यपणे नव्हती. पण आपल्यावर लादलेला कनिष्ठ दर्जा झुगारून देऊन विजेत्या समाजाशी समतेचे नाते कसे प्रस्थापित करावे हा प्रश्न होता. विजेत्या समाजांच्या यशाचे रहस्य कशात होते? वैज्ञानिक ज्ञान, त्याच्यावर आधारलेली उत्पादक तंत्रे आणि शस्त्रास्त्रे ह्यापासून लाभणारे सामर्थ्य त्यांच्यात होतेच. विवेकशीलतेत केलेल्या प्रगतीमुळे त्या समाजातील खूपच व्यक्तींना स्वातंत्र्य आणि सुख ह्यांचा लाभ झालेला होता आणि म्हणून ह्या समाजातील व्यक्ती बऱ्याच प्रमाणात समाधानी होत्या. ह्यामुळे त्यांच्यात एकोपा अधिक प्रमाणात होता. गाव, पंचक्रोशी, कूळ, वंश (clan), जमात (tribe) इ. लहान, स्थानिक समूहांचे विघटन होऊन त्यांच्या जागी राष्ट्र ह्या अधिक व्यापक, समावेशक समाजाची स्थापना झाली होती, राष्ट्राचे नागरिक म्हणून आपले अधिकार आणि जबाबदाऱ्या काय आहेत ह्याची जाणीव समाजात पसरली होती व त्यामुळे ह्या नागरिकांत सामाजिक शिस्त अधिक होती. व्यक्तींना स्वातंत्र्य असल्यामुळे त्यांची उपक्रमशीलता वाढते. वैज्ञानिक संशोधन, अज्ञात भूप्रदेशांचा शोध, ललित साहित्य, कला, नवीन प्रकारच्या वस्तूंचे उत्पादन, राजकीय-सामाजिक व्यवहार ह्या सर्व क्षेत्रांतून चैतन्याचा, उत्साहाचा आविष्कार होत असतो. विवेकशील समाजातील व्यक्ती असे समृद्ध जीवन जगू शकतात; ह्या स्वनिर्मित संस्कृतीविषयीची आत्मीयताही ह्या व्यक्तींच्या ठिकाणी असते आणि त्यातूनही आपल्या समाजाविषयीची त्यांची निष्ठा बळावते.

उलट परंपरानिष्ठ समाज परंपरेने आलेल्या रूढींनी व प्रथांनी बंदिस्त असतो. ह्या बंधनांना विवेकाचा काहीही आधार नसतो. बहुसंख्य व्यक्तींचे जीवन एका चाकोरीतून जात असते, ती सोडून वेगळ्या रीतीने जगणे निषिद्ध मानले जाते. उदा., हिंदूंना समुद्र ओलांडायची बंदी होती. उच्च कुलांतील स्त्रियांना संगीत, नृत्य शिकायची बंदी होती, इ. परंपरानिष्ठ हिंदू समाज सुधारलेल्या, प्रगत पाश्चात्त्य समाजांशी समतेचे नाते कसे प्रस्थापित करू शकेल? आगरकरांच्या मते हे साधण्याचा एकमेव मार्ग असा की, हिंदू व्यक्तींनी परंपरेची बंधने झुगारून द्यावी, आपल्या वैयक्तिक स्वातंत्र्याची प्रस्थापना करावी, वैज्ञानिक ज्ञान हस्तगत करावे, व्यक्तीचे स्वातंत्र्य आणि विवेकनिष्ठ (उपयुक्ततावादी) नीती ह्यांच्या अधिष्ठानावर पारंपरिक सामाजिक संस्थांची – उदा. विवाह-संस्था, कुटुंब-संस्था, जाति-संस्था इ. – पुनर्रचना करावी. आणि हा मार्ग चोखाळताना, पाश्चात्त्य समाजाला ह्याच मार्गाने वाटचाल करताना जो अनुभव आला होता त्यापासून आवश्यक ते धडे घ्यावेत.

पण ह्याचा अर्थ असा नाही की आपले सामर्थ्य आणि क्षमता जर आपल्याला वाढवायच्या असतील, तर आपण पाश्चात्त्यांसारखे बनले पाहिजे, त्यांचे 'मॉडेल' स्वीकारून त्याला अनुरूप ठरेल अशा प्रकारे आपली पुनर्बांधणी केली पाहिजे. मग आपले स्वत्व कुठे राहिले? मूळ भारतीय आर्यत्व न सोडता हे सर्व करता येईल असा दिलासा आगरकर देतात पण हे भारतीय आर्यत्व कशात सामावले आहे याचे स्पष्टीकरण देत नाहीत, हे आपण पाहिलेच आहे. मूळचे भारतीय आर्यत्व न सोडण्याचा एक अर्थ असा होईल की, पाश्चात्त्यांचा सांस्कृतिक वारसा आत्मसात करताना, स्वतःच्या सांस्कृतिक वारशाकडे ज्या चिकित्सक दृष्टीने पाहायचे आपण ठरविले आहे त्याच चिकित्सक दृष्टीने त्याच्याकडेही पाहू. एखादी गोष्ट पाश्चात्त्य आहे ह्या कारणासाठी केवळ आपण ती स्वीकारणार नाही किंवा एखादी गोष्ट भारतीय आहे ह्या केवळ कारणासाठी ती सोडून देणार नाही. उदा. भारतीय संगीत सोडून न देता आपण पाश्चात्त्य संगीतातील काही गोष्टी, जर त्या स्वीकारार्ह वाटल्या तर, स्वीकारू.

पण आगरकरांचा खरा मुद्दा वेगळाच आहे. पाश्चात्त्य संस्कृती घेतली काय किंवा भारतीय संस्कृती घेतली काय, ह्या मानवी संस्कृती आहेत; एकाच मानवी प्रकृतीचा त्यांच्यांत आविष्कार झाला आहे. कोणत्याही मानवी निर्मितीच्या प्रामाण्याचे, गुणवत्तेचे इ. निकष हे सार्विक असतात. एक वैज्ञानिक उपपत्ती म्हणून डेमॉक्रायटसच्या परमाणूवादापेक्षा

डाल्टनचा परमाणूवाद (त्याच्यात काही उणिवा असल्या तरी) अधिक ग्राह्य आहे हे वैज्ञानिक उपपत्तींच्या प्राभाण्याच्या निकपांवरून ठरते. ह्याच निकषांना अनुसरून वैशेपिकांच्या परमाणूवादापेक्षा डाल्टनचा परमाणूवाद अधिक स्वीकारार्ह आहे हे ठरते. सांस्कृतिक निर्मितीच्या, सामाजिक रचनांच्या गुणवत्तेचे निकप असे सार्विक असल्यामुळे आपण सोफोक्लिसच्या शोकान्तिकांचे रसग्रहण करू शकतो, कालिदासाचे *शाकुंतल* डोक्यावर घेऊन गटे नाचू शकतो, आपण संसदीय लोकशाही स्वीकारू शकतो, इ. भिन्न संस्कृती एकाच मानवी प्रकृतीचे आविष्कार आहेत, ह्या सर्व संस्कृतींचे योगदान हा मानवजातीचा सामायिक वारसा म्हणून सर्वांना उपलब्ध होणार आहे, भिन्न सांस्कृतिक परंपरा एका समावेशक मानवी संस्कृतीत विलीन होणार आहेत आणि जगभर एकसंध आणि एकविध अशी मानवी संस्कृती नांदणार आहे ही प्रबोधनाची (Enlightenment) शिकवण होती आणि आगरकर हे तिचे अनुयायी होते.

प्रगतीचा जो नियम आगरकरांच्या सामाजिक विचारात अभिप्रेत आहे तो प्रमाण आहे का आणि असल्यास त्याचे प्रामाण्य कसे निश्चित करता येते ह्या प्रश्नांचा विचार करणे आवश्यक आहे. 'सुधारणेचा ओघ' असा आगरकर या नियमाचा उल्लेख करतात. (पृ. १५) ह्यातून असे सूचित होते की, सर्व समाज, सामाजिक रचना, प्रथा, ज्ञान, कला इ. ह्या ओघावरोबर, त्याच्या रेट्याने, भविष्याकडे वाहत जात असतात. सुधारणेचा ओघ अप्रतिहत असतो. पण आगरकर स्वतःच हिंदू समाजाच्या 'शिलावस्थे'चा उल्लेख करतात. (पृ. ८) "आमची गृहपद्धती, आमची राज्यपद्धती, आमची शास्त्रे, आमच्या कला, आमचे वर्णसंबंध, आमच्या राहण्याच्या चाली, आमच्या वागण्याच्या रीती.... ठशात घालून ओतलेल्या पोलादासारखे.... शेकडो वर्षे राहिले असे म्हणण्यास हरकत नाही." (पृ. ८) ही जर वस्तुस्थिती असेल तर ती प्रगतीच्या नियमाशी विसंगत ठरेल. एखादा समाज काही काळ किंवा बराच काळ कुंठित अवस्थेत राहू शकतो पण जेव्हा तो बदलू लागतो तेव्हा तो प्रगतीच्या किंवा सुधारणेच्या दिशेने बदलत असतो असे म्हणून ही विसंगती दूर करता येईल. पण इतिहासाची साक्ष अशी नाही. पेरिक्लिसच्या वेळचा (ख्रि.पू. ५ वे शतक) अथीनिअन समाज आणि तमोयुगातील (ख्रि. ४००-१०००) अथेन्सचा समाज ह्या दोहोत खूपच अंतर आहे. पण ह्या समाजाची ह्या कालावधीत प्रगती न होता अधोगतीच झाली असे कुणीही म्हणेल. तेव्हा मानवी समाजांची वाटचाल प्रगतीच्या दिशेनेच होते असे अनुभवाच्या आधारे म्हणता येत नाही. शिवाय एखादा समाज दुसऱ्या एखाद्या समाजापेक्षा अधिक सुधारलेला आहे असे धोपट विधान करण्यात धोके आहेत. अथेन्समध्ये पेरिक्लिअन युगात स्वतंत्र नागरिकांच्या चौपट गुलाम होते. ज्ञान आणि कला ह्या क्षेत्रांत हा समाज पुढारलेला होता पण सामाजिक समतेचा निकष लावला तर हा मागासलेला समाज आहे असे म्हणावे लागेल. १४ व्या लुईच्या काळात फ्रान्स बौद्धिक क्षेत्रात पुढारलेला होता पण राजवट आणि सामाजिक व्यवस्था जुलमी होती. तेव्हा सर्वांगीण प्रगतीचा नियम इतिहासाच्या आधारे सिद्ध करता येत नाही.

आगरकरांपुढे त्यांच्या वेळेची ब्रिटन, फ्रान्स, जर्मनीसारखी पाश्चात्त्य राष्ट्रे होती. ह्या राष्ट्रांतील समाज मध्ययुगीन संरजामी समाजव्यवस्थेतून विकसित झाला होता. ह्या मध्ययुगीन समाजावर धार्मिक श्रद्धेचा खोल पगडा होता. धर्मसंस्थेचे (कॅथलिक चर्चचे) समाजावर प्रभुत्व होते. वर्णव्यवस्थेच्या जवळ येईल अशी विपम आणि बंदिस्त समाजव्यवस्था होती. भूदासांचा सामाजिक दर्जा गुलामांच्या दर्जाहून फारसा वेगळा नव्हता. विज्ञान, विज्ञानाधिष्ठित तंत्रज्ञान, प्रचंड औद्योगिक उत्पादन, दळणवळणाची साधने इत्यादींचा अभाव होता. व्यक्तिस्वातंत्र्य नव्हते. 'राष्ट्र' ह्या संकल्पनेचा उदय झाला नव्हता. राजाच्या सत्तेवर केवळ चर्च आणि प्रस्थापित रूढी यांचे नियंत्रण होते. ह्या अवस्थेतून साधारणपणे १६ वे ते १८ वे शतक या कालावधीत पश्चिमी युरोपिअन समाज बाहेर पडला आणि त्याने आधुनिक समाजाचे रूप धारण केले. रेनेसान्स (विद्या व कला यांचे पुनरुज्जीवन), रेफर्मेशन (धर्मसुधारणा), आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता व वैज्ञानिक ज्ञान ह्यांच्यावर आधारलेली प्रबोधनाची (Enlightenment) चळवळ ह्यांनी हे परिवर्तन घडवून आणले. फ्रेंच राज्यक्रांतीने (१७८९) त्याच्यावर शिक्का-मोर्तब केले.

आगरकर जेव्हा 'सुधारणेचा ओघ', 'मनुष्यसुधारणेचा अनिवार्य कल' इ. शब्दप्रयोग करतात तेव्हा त्यांना, मानवी प्रगतीचा सर्वकप नियम अभिप्रेत असो वा नसो, पश्चिम युरोपात मध्ययुगीन समाजाचे आधुनिक समाजात जे रूपांतर झाले तसेच हिंदू समाजाचेही होणार आहे असे सुचवायचे

आहे. त्यांच्या मते मध्ययुगीन युरोपीय समाज आणि आगरकरांचा समकालीन असलेला हिंदू समाज ही एकाच प्रकारच्या समाजव्यवस्थेची दोन उदाहरणे होती. हे अधिकारपदांवर (authority) आधारलेले समाज होते. ज्याच्यात व्यक्तिस्वातंत्र्य मोठ्या प्रमाणावर विखुरलेले आहे अशा समाजात युरोपीय मध्ययुगीन समाजाचे परिवर्तन झाले. हिंदू समाजाचे ह्याच स्वरूपाचे परिवर्तन होणे इष्ट आहे आणि अटळ आहे असे आगरकरांचे म्हणणे आहे. ह्यासाठी रेनेसान्स, रेफर्मेशन, एन्लायटन्मेन्ट ह्या युरोपिअन आंदोलनांची भारतात यांत्रिकपणे पुनरावृत्ती झाली पाहिजे असे मानायचे कारण नाही. पण ह्या आंदोलनांतून जी फळे युरोपीय समाजाला लाभली आहेत – व्यक्तिस्वातंत्र्य, राजकीय लोकशाही, विज्ञान, चिकित्सक व विधायक अशी वृत्ती, मोठ्या प्रमाणावरील औद्योगिक उत्पादन – ती हिंदू समाजाला आत्मसात करता येतील.

ही जी परिवर्तनशीलता हिंदू समाजाने दाखवावी, आणि जी तो दाखवील असे आगरकरांना वाटते, ती कशावर आधारलेली असेल? ही प्रेरणा हिंदू समाजाला कशी लाभेल? आगरकरांनी जरी ह्याचे स्पष्टीकरण विस्ताराने केलेले नसले तरी त्यांच्या एकंदर विवेचनावरून त्यांची भूमिका काय होती हे समजून घेता येते. ह्या प्रेरणेचे मूळ मानवी प्रकृतीत आहे. ह्या प्रकृतीचे दोन घटक आहेत. माणसाच्या इच्छा, गरजा, वासना, प्रवृत्ती इ. ह्यांच्या समाधानात माणसाचे सुख किंवा हित किंवा कल्याण असते. ह्या स्वाभाविक इच्छांत स्वातंत्र्याच्या इच्छेला मध्यवर्ती स्थान आहे. कारण माणसाची एकंदर परिस्थिती सुधारत नेण्यात ही इच्छा महत्त्वाची भूमिका बजावते.

मानवी प्रकृतीतील दुसरा घटक म्हणजे माणसाची विवेकशक्ती. ही चिकित्सक आणि विधायक अशी शक्ती आहे. व्यवहाराच्या क्षेत्रात आपले हित किंवा कल्याण यांची जी संकल्पना माणूस करतो ती विवेकाची देणगी आहे. त्या, त्या वेळी ज्या इच्छा-वासना मनात जागृत असतात त्यांचे समाधान करीत माणूस क्षणाक्षणाला जगत नाही. तर दूरदृष्टीने भावी काळात आपल्या गरजा, इच्छा इ. काय असतील आणि त्यांचे समाधान करण्यासाठी आवश्यक असलेली साधने किती प्रमाणात उपलब्ध असतील यांचा अंदाज घेऊन तो एका योजनेचा स्थूल आराखडा बनवितो आणि त्याला अनुसरून सुसंगतपणे वागू शकतो. विवेकामुळे हे शक्य होते. माणसाची सामाजिकताही विवेकावर आधारलेली आहे. समाजात आपली जी स्थिती प्रत्यक्षात आहे ती कितीही दुःखद असली तरी एकटेपणाने जगण्याने आपली जी स्थिती होईल तिच्यापेक्षा ती सुसह्यच असणार, हा विचार माणसाच्या सामाजिकतेमागे असतो.

ज्ञानाच्या क्षेत्रात चिकित्सक विवेक समाजात प्रचलीत असलेल्या श्रद्धा आणि मते ह्यांची अनुभवाच्या आणि तर्काच्या कसोटीवर पारख करतो आणि जी मते आणि जे विश्वास ह्या कसोटीवर टिकत नाहीत ते कितीही दृढपणे प्रस्थापित झालेले असले तरी ते सोडून द्यायला माणसांना प्रवृत्त करतो. विवेकाची विधायक कामगिरी म्हणजे वैज्ञानिक ज्ञानाची निर्मिती आणि विकास. वैज्ञानिक ज्ञानावर उत्पादक तंत्रे आधारून व त्यांचे उपयोजन करून समाजात समृद्धी निर्माण करता येते. माणसांची भौतिक परिस्थिती सुधारते, त्यांचे सुख वाढते.

विवेकशक्तीमुळे माणसाचा प्रगतीकडे कल असतो असे म्हणता येईल. पण ती अनिवार्य आहे असे म्हणता येणार नाही. समाजव्यवस्थेच्या दोन भिन्न अवस्था असतात असे स्थूलमानाने म्हणता येईल. एक अधिकारशाहीवर (authority) आधारलेली व्यवस्था होय. हिच्यात धार्मिक आणि राजकीय अभिजनवर्गाच्या हातात सर्व अधिकार असतात आणि हा वर्ग लोकांची मते, श्रद्धा आणि लौकिक जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांतील आचरणाचे नियमन करतो. आपल्या हाती असलेल्या अधिकारांचा वापर करून अभिजनवर्ग सर्वसामान्य माणसांचे शोषण करीत असतो. यातून उद्‌भवणाऱ्या दुःस्थितीचा जाच सहन न होऊन, आणि माणसांना स्वातंत्र्याची स्वाभाविक इच्छा असते म्हणून, ह्या व्यवस्थेविरुद्ध सर्वसामान्य लोक अनेकदा बंड करून उठतात आणि आपल्या स्वातंत्र्याची प्रस्थापना करतात असे अनेकदा घडते, पण असे अनिवार्यपणे घडते असे नाही. आगरकर म्हणतात, "…. ज्या लोकांच्या अंगी काही नैसर्गिक ओज आहे ते हळूहळू राजांच्या व श्रीमंत किंवा लढाऊ सरदारकुळांच्या जुलमातून सुटून अखेरीस राज्याधिकार आपल्या हातात घेतात. युरोपातील मोठमोठ्या जुन्या व नव्या देशांत राज्यक्रांत्या होऊन क्रमाने स्थित्यंतरे घडून आली आहेत. ज्या लोकांत म्हणण्यासारखा तकवा नसतो, ते फार त्रास झाला असता थोडीशी धडपड करतात, आणि फिरून आपल्या अनादिसिद्ध पद्धतीप्रमाणे वर्तू लागतात! आम्ही हिंदू लोक, मुसलमान लोक, चिनी लोक हे सारे ह्या दुसऱ्या कोटीतील आहोत." (पृ. १८) (युरोपिअन लोक आणि आशिया-

आफ्रिका खंडांतील समाज ही मूलतः भिन्न प्रकृतीची माणसे आहेत, विवेकशीलता हे युरोपिअन माणसांचे वैशिष्ट्य आहे, त्यांचा अंमल आशिया-आफ्रिका खंडांतील समाजांवर चालणे स्वाभाविक आणि हितकर आहे ह्या त्या वेळी प्रभावी असलेल्या युरोपिअन मताचा आगरकर येथे अनुवाद करीत आहेत. ह्याला छेद देणारा, सर्व माणसांच्या अंगी एक समान मानवी प्रकृती आहे हा सिद्धान्तही तेव्हा प्रचलीत होता.)

समाजव्यवस्थेचा दुसरा प्रकार म्हणजे ज्याच्यात बऱ्याच व्यक्तींनी स्वतःचे स्वातंत्र्य प्रस्थापित केले आहे अशी व्यवस्था. असा समाज विवेकशीलतेच्या विस्तारत जाणाऱ्या आविष्काराच्या आणि प्रगतीच्या मार्गावर असतो. हिंदू समाजाने आजपर्यंत दाखविला आहे त्यापेक्षा कितीतरी अधिक तकवा दाखवावा आणि विवेकशीलतेच्या व प्रगतीच्या मार्गावर आरूढ व्हावे असा आगरकरांचा संदेश आहे.

मानवजातीमध्ये जो अंतर्गत जीवनसंघर्ष चालत असतो त्याचा निर्देश आगरकरांनी केला आहे. विशिष्ट समाजात अधिकारी-वर्ग आणि त्याच्या अंकित असलेला वर्ग ह्यांच्यामधील हा संघर्ष असतो. भिन्न समाजांमध्येही हा संघर्ष चालतो. पण माणसाच्या विवेकशीलतेमुळे मानवजातीत संघर्षाऐवजी सहकार्य नांदू शकेल असा विश्वासही ते प्रकट करतात. "…. सर्व देशांत राजसत्ता लोकांच्या किंवा लोकांनी निवडलेल्या प्रतिनिधींच्या हातात असून तिची मर्यादा अत्यंत संकुचित असेल, व तिचा अंमल अतिशय सुखदायक व सौम्य असेल. प्रथम युरोप खंडातील सर्व देशांत लोकसत्तात्मक राज्यांची दृढ स्थापना होईल, व पुढे आशिया, आफ्रिका, दक्षिण अमेरिका, ऑस्ट्रेलिया, ऑस्ट्रेलेशिया वगैरे सर्व लहानथोर खंडांत व बेटांत लोकसत्ताक राज्ये स्थापण्यात येतील; हे सर्व झाल्यावर ज्या, ज्या लोकसत्तात्मक राष्ट्रांची काही कारणांमुळे विशेष मैत्री झाली असेल त्यांचे पृथक् राष्ट्रीय समूह होतील; व असे होता होता अखेरीस पृथ्वीवरील सर्व लोकसत्तात्मक राष्ट्रांचे एक राष्ट्र झाल्यासारखे होऊन सर्व देशांतील सर्व प्रकारचे लोक एकमेकांशी सहोदरांप्रमाणे वागू लागतील." (पृ. १९) ह्या भविष्याला आगरकरांनी 'तत्त्ववेत्त्याची स्वप्नसृष्टी' असे म्हटले आहे. पण हे स्वप्न सत्यसृष्टीत उतरण्याची शक्यता ते नाकारीत नाहीत.

आगरकरांची ही आशावादी वृत्ती अन्य ठिकाणीही प्रकट झालेली दिसते. मूलतः मानवी व्यक्ती स्वहितपर (self-interested) असते पण तिच्या विवेकशीलतेमुळे इतरांशी सहकार्य करीत समाजात राहिल्याने आपले हित वृद्धिंगत होते हे जाणते व समाजात राहण्यासाठी अनिवार्य असलेली नैतिक बंधने स्वीकारते ही आगरकरांची अधिकृत भूमिका आहे. पण ते असेही म्हणतात की, "स्वातंत्र्याचा नित्य अनुभव घेणारा मनुष्य स्वहितपरायण असत नाही; इतकेच नाही, तर बराच परोपकारी, निदान परहितचिंतक तरी असतो." माणसात ज्या दुष्ट प्रवृत्ती आढळतात त्या, ख्रिस्ती धर्म मानतो त्याप्रमाणे, मानवी प्रकृतीत भिनलेल्या मूळ पापामुळे असत नाहीत, तर त्या प्रतिकूल परिस्थितीमुळे निर्माण झालेल्या असतात. भोवतालची परिस्थिती सुधारली की व्यक्तीचा स्वभावही सुधारतो आणि ह्या सुधारणेला काही मर्यादा नाही. तत्त्वतः मानवी स्वभाव परिपूर्णावस्था साधू शकतो (perfectibility of human nature) ह्या प्रवोधनाच्या तत्त्वज्ञानाने स्वीकारलेल्या सिद्धान्ताचा प्रतिध्वनी येथे उमटला आहे.

आगरकरांना फक्त हिंदू कुटुंबव्यवस्थेत सुधारणा हव्या होत्या अशी एक समजूत आहे. ती हास्यास्पद म्हणावी इतकी भ्रामक आहे. मूलगामी आणि व्यापक सामाजिक परिवर्तन घडवून आणणे हे त्यांचे उद्दिष्ट होते. ह्या सामाजिक परिवर्तनामुळे वर्गविहीन समाज अस्तित्वात येईल अशी त्यांची समजूत होती आणि असा समाज त्यांना इष्ट वाटत होता. ते म्हणतात, "तेव्हा काय दिसून येते की विचार करणारे, उपभोग घेणारे, व काम करणारे असे जे सांप्रत काली प्रत्येक देशात तीन ठळक वर्ग दृष्टीस पडतात, ते कायमचे नव्हत. हळूहळू प्रत्येक व्यक्तीस विचार, उपभोग आणि कामे समप्रमाणाने करावी लागून साऱ्यांच्या सुखानुभवाची इयत्ता सारखी होत जाणार आहे; व जो, जो ती तशी होत जाईल तो, तो खरी उन्नती होऊ लागली असे म्हणता येऊ लागेल. येवढे खरे आहे की, काही झाले तरी सर्वांच्या बुद्धी सारख्या तीव्र होतील व पाहिजे त्या कामात पाहिजे त्याला पडता येऊन ते उत्तम रातीने वठविता येईल, असे पूर्णपणे होण्याचा संभव फार थोडा आहे. तथापि प्रस्तुतकाली निरनिराळ्या वर्गांतील लोकांत व स्त्री-पुरुषांत जे विलक्षण अंतर दृष्टीस पडत आहे ते पुष्कळच संकुचित करता येणार आहे. आणि ज्या देशांत ते तसे करण्याचा प्रयत्न झपाट्याने चालत राहील तेच देश अखेरीस तगतील. बाकीचे सर्वत्र जो जीवनार्थ कलह मोठ्या निकराने चालला आहे त्यात भांडता भांडता नाहीसे होतील." (पृ. ४७) ह्या

शेवटच्या वाक्याचा अर्थ असा दिसतो की हे देश अंतर्गत कलहाने क्षीण होऊन नाहीसे होतील. तेव्हा, अधिक एकजिनसी, समरूप समाज वलिष्ठ असतात, अधिक सक्षम असल्यामुळे ते अधिक इष्ट असतात, त्यांच्यांत सर्व सदस्य व्यक्तींचा दर्जा समान असतो, सर्वांना आत्मविकासाची समान संधी मिळते, ही समता सामाजिक न्यायाचे एक रूप आहे आणि अशा रीतीने अधिक न्याय्य असल्यामुळे एकजिनसी समाज वर्गीय समाजापेक्षा श्रेष्ठ असतो असे ते म्हणत नाहीत. ते न्यायाचा प्रश्न उपस्थित करीतच नाहीत.

एकजिनसी समाज अधिक वलिष्ठ असतो; कारण आपल्या घटक व्यक्तींच्या अंगी ज्या मानसिक शक्ती असतात त्यांचा विकास करण्याची संधी तो सर्वांना देत असतो, आणि ह्यामुळे कुणाही व्यक्तीच्या शक्ती सुप्त राहून वाया जात नाहीत. शिवाय अशा समाजात स्वाभाविकपणे एकोपा अधिक असतो. जातिसंस्थेवर आधारलेल्या समाजाचे स्वरूप ह्याच्या नेमके विरुद्ध असते. त्याला भेगा पडलेल्या असतात. तो अवरुद्ध आणि वंदिस्त असतो. आगरकर म्हणतात, "जातींमुळे आपला देशाभिमान किती संकुचित झाला आहे; जातींमुळे ज्ञान, कला, शास्त्रे वगैरे जेथल्या तेथे कशी कोंडल्यासारखी झाली आहेत; जातींमुळे धर्मविचारांत व आचारांत किती मतभेद उत्पन्न होऊन तो परस्परवैरास, छलास, व मत्सरास कारण झाला आहे; जातींमुळे अन्न-व्यवहार, विवाह वगैरेंच्या संबंधाने किती गैरसोय झाली आहे; जातींमुळे देशातल्या देशात किंवा परदेशी प्रवास करणे किती कठीण झाले आहे; जातींमुळे परद्वीपस्थ व परधर्मीय लोकांपासून अलग राहावे लागत असल्यामुळे केवढे नुकसान होत आहे; जातींमुळे आमची भूतदया, आमचे वंधुप्रेम, आमची उदारता, धर्मबुद्धी, आमची परोपकार-रती, आमचे विचार यांचे क्षेत्र किती मर्यादित झाले आहे, याची (जाति-संस्थेच्या समर्थकांस) खरी कल्पना कधीच येत नाही काय?" (पृ. १११) जातिसंस्थेवरील ही टीका पुरेशी प्रखर आहे. पण जातिसंस्था अन्याय्य आहे ह्या मुद्यावर ती आधारलेली नाही तर जातिसंस्था अविवेकी (irrational) आहे, जातिसंस्थेमुळे ज्ञानाची अभिवृद्धी करण्यात आणि त्याच्या आधारे समाजात सुख वाढेल अशी कृती करण्यात निष्कारण अडथळे निर्माण होतात हा ह्या टीकेच्या आधार आहे.

अस्पृश्यतेवरील आगरकरांची टीकाही ही चाल अविवेकी आहे ह्याच मुद्यावर आधारलेली आहे. ते म्हणतात, "खालच्या वर्गांतल्या लोकांच्या ठायी जी इतकी अपवित्रता व अस्पर्श्यता मानिली आहे ती कितपत सयुक्तिक आहे, याचा विचार करू लागावे.... ह्या सर्व आचारांत विचाराचा भाग किती स्वल्प आहे बरे? कोणी असे म्हणतील की म्हार, ढोर वगैरे जातीचे लोक जो निंद्य आहार व आचार करतात त्यामुळे त्यास अस्पर्श्य मानणे स्वाभाविक आहे. असे असेल तर ह्या आक्षेपावर फार सोपे उत्तर आहे. क्षणभर अशी कल्पना करा की ढोर, भंगी, महार, धेंड व चांभार यांनी आपापले धंदे काही वेळ न करण्याचा कट केला, तर (स्वतःस) उच्च मानून घेणाऱ्यांची काय अवस्था होईल? सारे उच्चनीचत्व एकीकडे ठेवून प्रत्येक कुटुंबाला आपल्या घरातील घाण कशीतरी काढावी लागणार नाही काय? समाजाच्या विलक्षण राहणीमुळे उच्चनीचत्व अस्तित्वात येऊन तदनुसार जो व्यवसायविभाग सहजगत्या झाला आहे, त्यास ईश्वरकृत व सनातन मानून उच्च वर्गात जन्माला आलेल्यांनी नीच वर्गात जन्मास आलेल्या लोकांस अपवित्र व अस्पर्श्य मानणे याहून मनुष्याच्या विचारीपणास लांछनास्पद अशी दुसरी गोष्ट नाही." (पृ. ६४-६५)

जॉन स्टुअर्ट मिल, ऑगस्ट कोंत आणि हर्वर्ट स्पेन्सर यांच्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचा पगडा आगरकरांच्या विचारावर आहे. आपले सामाजिक तत्त्वज्ञान सुव्यवस्थित रीतीने एके ठिकाणी त्यांनी मांडलेले नाही. त्यांच्या अनेक फुटकळ लेखांतून ते प्रकट किंवा सूचित झाले आहे. ह्या सामाजिक तत्त्वज्ञानाचे विवेचन मी वर केले आहे; त्याचे चिकित्सक परीक्षण केलेले नाही. ते स्वतंत्रपणे करावे लागेल. मिल, स्पेन्सर, कोंत हे अनुभववादी, विज्ञानवादी परंपरेतील तत्त्ववेत्ते होते. ह्या तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांचा अनुवाद आपण करीत आहोत असे आगरकरांनी सूचित केले आहे. (पृ. १३) मानवी ज्ञानाचे स्वरूप काय, त्याला काही मर्यादा आहे काय, मूल्यांचे प्रामाण्य कसे पारखता येते, नीतीची बंधनकारकता कशात सामावलेली असते, माणसाच्या सामाजिकतेचे अधिष्ठान काय आहे इ. अनेक दार्शनिक प्रश्न ह्या तत्त्ववेत्त्यांच्या विचारांच्या संदर्भात उद्भवतात. आगरकरांच्या तत्त्वज्ञानाची चिकित्सा करताना ह्या प्रश्नांचा पद्धतशीर परामर्श घ्यावा लागेल.



अनुक्रमणिका

बरट्रंड रसेलकृत *तत्त्वज्ञानातील समस्याच्या* अनुवादातील
प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे 'प्रास्ताविक भाष्य'

दि.य. देशपांडे

प्रा. मे.पुं. रेगे यांनी केलेल्या बरट्रंड रसेलच्या *Problems of Philosophy* या पुस्तकाच्या अनुवादावर मी काहीतरी लिहावे असे संपादकांनी मला फर्मावले आहे. खरे म्हणजे अनुवादासंबंधी फारसे काही लिहिण्याची गरज नाही. तो अनुवाद रेग्यांच्या कमावलेल्या कौशल्यातून उतरला आहे; त्याची प्रशंसा करणे गुलाबाला सुवास पुरविण्यासारखे आहे इतके सांगितले म्हणजे पुरे. त्यामुळे मी अनुवादासंबंधी काही लिहिणार नसून 'प्रास्ताविक भाष्य' या नावाने अनुवादापूर्वी जोडलेल्या भागासंबंधी चार शब्द लिहिण्याचा प्रयत्न करणार आहे. हे भाष्य रसेलच्या मूळ अनुवादाइतकेच दीर्घ आहे. अनुवादाची पृष्ठे आहेत १३७, तर 'प्रास्ताविक भाष्य' १३३ पृष्ठांचे आहे.

हे भाष्य म्हणजे रसेलच्या तत्त्वज्ञानाची अत्युच्च तात्त्वज्ञानिक पातळीवर केलेली चर्चा आहे. ती अतिशय सूक्ष्म आहे. ती सुबोध नाही. म्हणजे ती स्पष्ट नाही, किंवा तिच्यातील युक्तिवाद तर्कशुद्ध नाहीत असे नाही. पण स्पष्टच सांगायचे तर, सामान्य वाचकाला ती बऱ्याच प्रमाणात अगम्य आहे. ती समजण्याकरिता वाचकाला अत्यंत सावध असावे लागते, एवढेच नव्हे तर त्याने तत्त्वज्ञानाची एक बरीच प्रगत पातळी गाठलेली असावी लागते. शिवाय ती इतक्या बारकाव्यात शिरणारी आहे, की ती अतिशय चिकाटीने वाचावी लागते. ती एकदा वाचून समजत नाही. एवढेच सांगतो की, सबंध प्रास्ताविक भाष्य ज्याने वाचले आहे आणि ज्याला त्याचे आकलन झाले आहे असा वाचक अपवादात्मकच आढळेल. सामान्यपणे 'हे प्रकरण बरेच कठीण दिसते, ते केव्हातरी सवडीने पाहू' असे म्हणून ते टाकून देणारेच बहुतेक वाचक आहेत. तो 'केव्हा-तरी' सामान्यपणे येतच नाही. आणि त्यासाठी वाचकांना दोष देण्यातही अर्थ नाही. कारण तत्त्वज्ञानातील चर्चा जितकी कठीण असू शकते तितकी ही आहे. ती इंग्रजीत लिहिली असती तर कुठल्याही इंग्लिश किंवा अमेरिकन तत्त्वज्ञानाच्या त्रैमासिकात ती सहज प्रसिद्ध झाली असती, इतका तिचा दर्जा आणि तिची योग्यता उच्च आहेत.

हे प्रास्ताविक भाष्य रेग्यांनी लिहिले याबद्दल माझ्या मनात काही तक्रार असावी असे वाचकाला वाटेल. पण वस्तुतः त्याबद्दल ते अभिनंदनास पात्र आहेत. कारण तत्त्वज्ञानाची चर्चा कशी असावी याचे मराठीत एक उत्तम उदाहरण उपलब्ध करून दिले आहे. मला पडलेला प्रश्न वेगळा आहे. तो म्हणजे त्यांनी या भाष्याला 'प्रास्ताविक भाष्य' हे दिशाभूल करणारे नाव का दिले हा. कारण प्रास्ताविक म्हणजे प्रस्तावनेच्या स्वरूपाचा. आपट्यांच्या कोशात त्या शब्दाचे अर्थ 'introductory', 'serving as an introduction' असे दिले आहेत. 'Introduction' म्हणजे पुढे येणारा विषय समजण्याकरिता पूर्व-तयारी. पण तसे या भाष्यात काही नाही. ते रसेलच्या मतांचा परिचय नव्हे, तर त्याचे पूर्ण खंडन करण्याकरिता लिहिले आहे. त्या दृष्टीने त्याचे नाव 'खंडनात्मक भाष्य' असे काहीतरी असावयास हवे होते. आणि त्याची जागा रसेलच्या पुस्तकापूर्वी नव्हे, नंतर होती. याची अंधुक जाणीव रेग्यांना असावी असे दिसते, कारण आपल्या प्रस्तावनेत ते म्हणतात की, 'वाचकांना अशी सूचना करावीशी वाटते की त्यांनी सरळ भाषांतराकडे जावे, आणि नंतर तशी आवश्यकता असली तर प्रास्ताविक भाष्याकडे वळावे.' उत्तम मार्ग म्हणजे 'प्रास्ताविक भाष्य' स्वतंत्र पुस्तक म्हणून प्रसिद्ध करावयास हवे होते. अजूनही जर या पुस्तकाच्या पुनर्मुद्रणाचा प्रसंग आला तर अनुवाद आणि भाष्य दोन स्वतंत्र पुस्तके म्हणून प्रसिद्ध करावीत, असे सुचवावेसे वाटते.

एवढ्या प्रस्तावनेनंतर मी आता या लेखाच्या मुख्य विषयाकडे वळतो. या 'प्रास्ताविक भाष्या'त रेग्यांनी रसेलच्या अनेक मतांपैकी पाच-सहा मते निवडली आहेत आणि त्यांच्यावर अतिशय विदारक टीका केली आहे. हे सर्व लिखाण, मी वर म्हटल्याप्रमाणे, तत्त्वज्ञानाच्या अत्युत्तम परंपरांना साजेल असे झाले आहे. एवढेच नव्हे, तर मराठीत या दर्जाचे लिखाण नाही असे म्हणण्यात मला कोणताही संशय वाटत नाही. मात्र त्यांची टीका सामान्यपणे योग्य असली तरी काही ठिकाणी गैरलागू, किंवा काही बाबतीत चुकलेली आहे असे माझे मत आहे. ते आता स्पष्ट करण्याचा मी प्रयत्न करतो.

अनुक्रमणिका

१

जिला तत्त्वज्ञानात Sense-datum Theory (वेदनदत्त उपपत्ती) म्हणून ओळखतात तिच्या दोन संस्थापकांपैकी एक रसेल हे होते. १९व्या शतकाच्या शेवटच्या तीन-चार दशकांत बार्क्लीच्या तत्त्वज्ञानातून स्फूर्ती घेतलेल्या आणि हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाने परिपुष्ट झालेल्या Idealism (कल्पनावाद किंवा मानसवाद)ने ब्रिटिश विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञान-विभागांचे पूर्ण आधिपत्य मिळविले होते, आणि जणू Idealism खेरीज तत्त्वज्ञान नाही अशी स्थिती प्रस्थापित झाली होती. तिला पहिला परिणामकारक विरोध रसेल आणि जी.ई. मूर यांच्या लिखाणाने केला. त्याचे प्रधान साधन ही वेदनदत्त उपपत्ती होती. तिचे प्रतिपादन असे होते की, बार्क्लीचे युक्तिवाद बरोबर आहेत. आपल्याला भौतिक वस्तूंचे साक्षात् दर्शन होते हे खरे नव्हे. आपल्याला साक्षात् ज्ञान होते ते Ideas चे (कल्पनांचे) असे बार्क्लीचे म्हणणे होते. त्यावर जी.ई. मूरचे उत्तर असे होते की, आपल्या आलोकनात्मक ज्ञानात (perception) दोन घटक असतात, ज्ञान आणि त्याचा विषय. या विषयांना बार्क्लीने दिलेले नाव होते Ideas. उदा., डोळ्यांनी आपल्याला रंगांच्या कल्पना प्राप्त होतात, कानांनी आवाजाच्या कल्पना प्राप्त होतात, आणि असेच अन्य संवेद्य विषयांच्या बाबतीतही. यावर मूरचे म्हणणे होते की, आपल्याला रंग दिसतात, त्यांच्या कल्पना नाहीत. कानांनी आपल्याला आवाज ऐकू येतात, त्यांच्या कल्पना नाहीत. रसेल–मूरचे म्हणणे होते की, आलोकनाच्या विषयांना ideas म्हणणे विपर्यस्त आहे. ते विषय म्हणजे वेदनदत्ते. या दोन मतांतील हा भेद महत्त्वाचा होता. बार्क्लीच्या मतानुसार आपल्याला आलोकनाने वेदनांचे ज्ञान होते, आणि वेदने मानस असल्यामुळे आलोकनाचे साक्षात् विषय ideas आहेत असे त्याला म्हणता येत होते. परंतु वेदनदत्त उपपत्तीचे पुरस्कर्ते यावर असे उत्तर देऊ शकत होते की, आपल्या आलोकनाचे साक्षात् विषय म्हणजे वेदनदत्ते, रंग, आवाज इ. ते मानस आहेत असे मानायचे कारण काय? बार्क्ली म्हणतो त्याप्रमाणे भौतिक वस्तू ideasचे समूह नसतील, परंतु त्या वेदनदत्तांचे समूह असतील. याप्रमाणे वेदनदत्त उपपत्तीमुळे Idealism वर मोठाच आघात झाला, आणि त्यातून तो कधीच सावरू शकला नाही. हे ऐतिहासिक कार्य वेदनदत्त उपपत्तीने केले असे म्हणता येते. विसाव्या शतकाच्या आरंभीच कल्पनावादाला बसलेल्या या धक्क्यामुळे वास्तववादी (Realist) लोकांना खूपच उत्साह आला, आणि पुढील तीस-चाळीस वर्षांत कल्पनावादाचा पूर्ण पाडाव झाल्याचे दिसून आले. नवीन तत्त्वज्ञांपैकी कोणी कल्पनावादाला पाठिंबा देणारे मिळेनासे झाले.

परंतु वेदनदत्त उपपत्तीने एवढी एक गोष्ट साध्य केली तरी तिची पुढची वाटचाल सरळ झाली नाही. तिच्यात अनेक प्रश्न आणि अडचणी निर्माण झाल्या, आणि त्यांना तोंड देता देता वेदनदत्तांच्या पुरस्कर्त्यांची पुरी दमछाक झाली. विशेषतः वेदनदत्तांपासून आरंभ करून भौतिक वस्तूंपर्यंत आपण पोचू शकतो ही आशा सफल झाली नाही, आणि पुढे १९६०-७० च्या सुमारास तिलाही अनुयायी मिळणे अशक्यप्राय झाले.

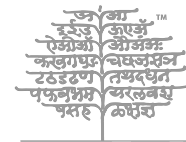
पण हा इतिहास पुढचा आहे. रसेलचे पुस्तक या सुरुवातीच्या काळातील आहे. खरे म्हणजे ते या मताचे पहिले विवेचन आहे. रेग्यांच्या टीका या पहिल्या पुस्तकावर प्रामुख्याने आहेत. त्याच्यानंतर प्रसिद्ध झालेल्या अनेक पुस्तकांचाही विचार त्यांनी केला आहे. पण तो प्रामुख्याने या पहिल्या पुस्तकावर केंद्रित झाला आहे.

रेग्यांचे पुस्तक १९७८ सालातले. रसेलचे पुस्तक प्रसिद्ध होऊन ६० वर्षांहून अधिक काळ लोटला होता. या काळात विशेषतः १९४०च्या नंतर टीकाकारांनी वेदनदत्त उपपत्तीवर भरपूर आणि मूलभूत टीका केली होती. ऑक्सफर्डच्या जे.एल्. ऑस्टिन यांनी वेदनदत्त उपपत्तीवर एक व्याख्यानमालाच दिली होती. त्यांतील अनेक टीकांची पार्श्वभूमी रेग्यांच्या भाष्याला आहे. रेग्यांनी केलेल्या टीका बहुधा रास्त आहेत हे मान्य केले पाहिजे.

२

आपल्याला भौतिक वस्तूंचे साक्षात् ज्ञान होत नाही, आपण ते एक प्रकारच्या अनुमानसदृश प्रक्रियेने मिळवितो, आणि त्यामुळे ते पूर्ण निश्चित नसते असे रसेल *तत्त्वज्ञानातील समस्या* या पुस्तकात मानीत. त्याची तीन प्रकारची कारणे त्यांनी दिली आहेत : (१) आलोकनाची सापेक्षता, (२) आभासावर आधारलेला युक्तिवाद, आणि (३) संवेदनाच्या कारणाविषयीची उपपत्ती. आलोकन किंवा संवेदना (perception) व्यक्ति-सापेक्ष, म्हणजे पाहणाऱ्याच्या दृष्टिकोनावर अवलंबून असते. तो दृष्टिकोन जसा बदलेल, तसे वस्तूंचे गुण, रंग, आकार इत्यादी बदलतात. त्यामुळे त्यांपैकी कोणते गुण वस्तूंचे स्वतःचे

अनुक्रमणिका





आहेत, आणि कोणते आपल्याला भासतात हे सांगणे कठीण असते. आभासां (Illusions) मध्ये वस्तूंचे गुण आहेत त्याहून भिन्न भासतात. उदा. पाण्यात अर्धवट बुडविलेली काठी पाण्याच्या पृष्ठभागाजवळ वाकलेली दिसते. तिसऱ्या प्रकारचे कारण असे आहे की, भौतिकी आणि शरीरविज्ञान यांचे मत असे आहे की, भौतिक वस्तू आपल्या ज्ञानेंद्रियांवर ज्या क्रिया करतात त्यातून आपली वेदने निर्माण होतात, त्यांना भासणारे गुण भौतिक वस्तूत असतात हे बरेच असंभव आहे. भौतिक वस्तूंत आपल्या ज्ञानेंद्रियांत पाच प्रकारचे गुण असलेली वेदने निर्माण करण्याच्या शक्ती आहेत. त्या शक्तींनी निर्माण होणाऱ्या वेदनांत भासणारे गुण (म्ह. रंग, आवाज इ.) भौतिक वस्तूत तसेच असतील हे अशक्यप्राय आहे. म्हणून विज्ञानात असे मानतात की, भौतिक वस्तू वस्तुतः रूपहीन, शब्दहीन, रसहीन इ. असतात. त्यामुळे भौतिक वस्तू खरोखर कशा आहेत हे आपल्याला कळणे कदापि शक्य नाही हे मान्य करावे लागते.

हे मत अनेक तत्त्वज्ञांना मान्य आहे, परंतु रेग्यांना मान्य नाही. ते म्हणतात की, आपल्या आलोकनात आपण आणि भौतिक वस्तू यांच्यामध्ये वेदनदत्त नावाची तिसरीच वस्तू येते असे मानायचे कारण नाही. आपल्या आलोकनाचा विषय भौतिक वस्तूच असतो, फक्त ती आपल्या विशिष्ट दृष्टिकोनातून पाहिल्यामुळे तिचा रंग किंवा आकार बदललेला असतो असे मानायला काय हरकत आहे? एकच वस्तू एका दृष्टिकोनातून गोल दिसते आणि अन्य दृष्टिकोनातून लंबवर्तुळाकार दिसते हे स्वाभाविक आहे. एका भौतिक वस्तूचे असंख्य घटकांत विघटन केल्यावर मग त्यांचे एका वस्तूत संघटन अशक्य होते. त्यामुळे आधी तिचे विघटन न करणे शहाणपणाचे नाही काय?

ही टीका रास्त वाटते यात शंका नाही. फक्त, प्रश्न आहे तो शहाणपणाचा नाही, खरी वस्तुस्थिती काय आहे हा आहे. त्यामुळे वेदनदत्त उपपत्ती सुलभ नसली तरी बरोबर असू शकेल.

विशेषतः तिसऱ्या प्रकारच्या कारणाकडे वळल्यास ही दुसरी शक्यता बळावते. संवेदनाची कारणमीमांसा पाहिल्यावर आपल्याला भौतिक वस्तू साक्षात् दिसतात हे म्हणणे कठीण दिसते. भौतिक वस्तू आणि आपले ज्ञानेंद्रिय यांच्या परस्परांवर होणाऱ्या क्रिया-प्रतिक्रियांतून संवेदने उद्‌भवतात हे म्हणणे नाकारणे कठीण दिसते. पण ते मान्य केले तर भौतिक वस्तूंचे गुण आणि संवेदनात आपल्याला दिसणारे गुण यांत फरक असणार हे अपरिहार्य दिसते. त्यामुळे रेग्यांचे म्हणणे मान्य करणे कठीण होते. रेगे म्हणतात, सामान्यपणे आपल्यापुढील वस्तू जशी दिसते तशीच आहे असे समजावे. जर एखाद्या प्रसंगी आपल्याला दिसणारी वस्तू काहीतरी वेगळी असावी अशी शंका येण्यासारखी परिस्थिती असेल तर तिथे सावधगिरी बाळगावी. जे. एल्. ऑस्टिनही याच मताचे आहेत. ते म्हणतात, जर स्वच्छ सूर्यप्रकाशात दिवसाढवळ्या, टक्क जागे असताना आपल्याला एक डुक्कर दिसले, त्याला आपण ढोसले, त्याचा वास घेतला, त्याचा आवाज ऐकला, तर आपल्या-पुढील वस्तू दिसते तीच, म्हणजे डुक्करच आहे असे समजण्यास काय हरकत आहे? खरे तर काही हरकत नाही. पण त्या वस्तूचे मूळ रूप आपल्याला दिसते हे म्हणणे खरोखर बरोबर आहे काय? या तिसऱ्या कारणानुसार भौतिक वस्तूंचे स्वरूप तथाकथित प्राथमिक गुणांनी बनलेले असते. त्यात रंग, आवाज, स्पर्शगुण इ. नसतात. हे जर खरे असेल, तर आपल्यापुढील वस्तू खरोखरच डुक्कर आहे हे मान्य करूनही, तिचे भासणारे रूप तिच्यात वस्तुतः नाही हे अमान्य करता येत नाही.

१९५०च्या सुमारास इंग्लंडमध्ये वास्तववादी विचार इतका प्रबल झाला होता की, तत्त्वज्ञ निर्धास्तपणे सामान्य मनुष्याचे धादांत (naive) मत मान्य करू लागले होते. ऑस्टिनचे वरील मत आणि रेग्यांनी त्याला दिलेली मान्यता त्या नवीन लाटेचा भाग असावा असे वाटते.

३

रेग्यांचा टीकाविषय झालेला आणखी एक विषय म्हणजे ज्याला ते 'पूर्वप्राप्त ज्ञान' म्हणतात तो a priori ज्ञानाचा. मी स्वतः 'a priori'ला 'पूर्वतः' एवढेच नाव वापरणे पसंत करतो, आणि मूळ लॅटिन शब्दाप्रमाणे ते मी विशेषण आणि क्रियाविशेषण या दोन्ही अर्थी वापरतो. रेग्यांनी पूर्वतः ज्ञानाविषयी स्वीकारलेले मत म्हणजे कांटचे मत. कांटचे मत त्यांना पूर्णपणे मान्य आहे. पण मला त्याविषयी शंका आहे.

A priori ही कल्पना (शब्द नव्हे) प्लेटोइतकी जुनी आहे. पण कांटने तिला एक नवीन प्रतिष्ठा मिळवून दिली. कांटच्या पूर्वी 'a priori' हा शब्द फारसा प्रचारात नव्हता. लाइब्नित्सच्या लिखाणात ती कल्पना 'necessary' (अवश्य, अपरिहार्य) या नावाने वापरात होती. लाइब्नित्सने सत्यांचे

(म्हणजे सत्यविधानांचे) दोन प्रकार मानले होते, necessary (अवश्य) आणि contingent (आयत्त). त्यांपैकी अवश्य सत्यांचे वैशिष्ट्य असे होते की, त्यांचे नकार (denial) व्याघातयुक्त होतात, आणि म्हणून ती सत्यच असतात, असत्य असू शकत नाहीत. उलट आयत्त सत्यांचे नकार शक्य (म्हणजे व्याघातमुक्त) असतात. लाइब्नित्सच्या अवश्य सत्यांना analytic necessity आहे असे कांट म्हणतो. परंतु त्याखेरीज ज्यांना synthetic necessity आहे अशीही अवश्य विधाने आहेत असे त्याचे मत आहे. या दोन प्रकारच्या अवश्य विधानांची कांटची उपपत्ती पुढीलप्रमाणे आहे.

प्रथम तो विधानांचे analytic (विश्लेषक) आणि synthetic (संश्लेषक) असे विभाजन करतो. ज्या विधानांची विधेये त्यांच्या उद्देश्यांत समाविष्ट असतात ती विश्लेषक विधाने; तर ज्यांचे विधेय उद्देश्याबाहेर असते ती संश्लेषक विधाने. उदा. 'साप सरपटणारा प्राणी आहे' हे विधान विश्लेषक आहे, कारण 'सरपटणारा' हे विधेय सापाच्या कल्पनेतच समाविष्ट आहे, आणि त्यामुळे जो जो साप असेल तो सरपटणारा असेल हे स्वयंसिद्ध आहे. उलट, 'साप जंगलात सापडतात' हे विधान संश्लेषक आहे, कारण जंगलात सापडणारा हे विधेय सापाच्या कल्पनेत समाविष्ट नाही.

त्यानंतर कांट a priori किंवा पूर्वतः ही कल्पना विशद करतो. आपण कोणती विधाने पूर्वतः मानतो? कांट म्हणतो की, ती विधाने अनुभवस्वतंत्र किंवा अनुभवपूर्व या अर्थाने असतात, की ती अनुभवाने सिद्ध झालेली नसूनही निःसंदेह खरी असतात. उदा. ७+५=१२ हे विधान खरे आहे हे आपल्याला पूर्णपणे मान्य असते. पण ते आपल्याला ७ आणि ५ वस्तू एकत्र करून ज्ञात झालेले नाही, कारण किती बेरजा आपण केलेल्या असतात? दोनचारदा बेरीज केल्याबरोबर आपल्याला ते विधान सर्वथा खरे आहे असे पटते.

पूर्वतः ज्ञानाचा निकष काय आहे? कांट म्हणतो की, पूर्वतः ज्ञान (१) अवश्य म्हणजे अपरिहार्य असते, आणि ते (२) निरपवादपणे सार्विक असते, म्हणजे उद्देश्यप्रकारच्या सर्व उदाहरणांत ते खरे असते. अवश्यता म्हणजे विरुद्ध स्थितीची अशक्यता, आणि सार्विकता म्हणजे निरपवाद असणे. अवश्यतेच्या कल्पनेचा तो फारसा उलगडा करीत नाही. तो एवढेच म्हणतो की, अनुभव आपल्याला अमुक गोष्ट अशी आहे असे सांगतो, पण ती अन्यथा असू शकत नाही असे सांगू शकत नाही. म्हणून जर एखाद्या विधानाचा विचार आपल्याला अवश्य म्हणून करावा लागला, तर ते पूर्वतः आहे असे समजावे. ही अवश्यता विश्लेषक विधानात असते हे उघड आहे. त्याचे विधेय उद्देश्यात समाविष्ट असल्यामुळे ते त्यात नाही हे आपोआप खंडित होते. कांटच्या पूर्वीचे मत असे होते की, सर्व विश्लेषक विधाने अवश्य असतात आणि सर्व अवश्य विधाने विश्लेषक असतात. पण कांटला ह्या मताचा उत्तरार्ध मान्य नव्हता. त्याच्या मते काही संश्लेषक विधानेही अवश्य असतात. हे कसे शक्य आहे असा प्रश्न तावडतोब उद्भवतो, कारण ही विधाने संश्लेषक असल्यामुळे त्यांची विधेये उद्देश्यांत समाविष्ट नसून त्यांच्याबाहेर असतात, आणि त्यामुळे त्यांचा नकार व्याघातमय होत नाही. म्हणजे कांटने दिलेल्या निकषांपैकी अवश्यतेचा निकष इथे लागू पडत नाही. म्हणून कांटचा दुसरा निकष, म्हणजे कठोर सार्विकतेचा, येथे लागू पडेल म्हणावे तर ही कल्पना स्वतंत्र नाही असे म्हणावे लागते, ती शेवटी अवश्यतेच्या कल्पनेवर आधारित आहे असे दिसते. कांट म्हणतो, 'जर विधान कठोरपणे सार्विक आहे असे दिसले, **म्हणजे त्याला अपवाद आपण शक्य म्हणून मान्य करीत नसलो**, तर.... ते पूर्वतः प्रमाण समजावे' (*Critique of Pure Reason, B4*, ठळक टाइप माझा). (कांटचे शब्द आहेत: 'with strict universality, that is, in such a manner that no exception is allowed as possible') येथे फिरून कांट शक्यतेची कल्पना वापरतो. पण शक्य नाही म्हणजे काय? विश्लेषक विधानात विरुद्ध विधेय अशक्य असते; कारण ते शक्य मानले तर आपण व्याघातात अडकतो. तशी संश्लेषक विधानाचा नकार मानता येत नाही अशी कोणती सक्ती असते? तेव्हा संश्लेषक विधाने कोणत्या अर्थाने पूर्वतः आहेत हे गूढ राहते.

हे एक झाले. दुसरे असे की, कांटने संश्लेषक पूर्वतः ज्ञानाची जी उदाहरणे दिली आहेत ती खरोखर तशी असू शकत नाहीत असे म्हणण्यास जागा आहे. एक उदाहरण आहे ७+५=१२. पण एकतर हे उदाहरण उद्देश्यविधेयात्मक विधानाचे उदाहरण नव्हे. ते तदेवतेचे (identity) उदाहरण आहे. त्यात विधेय नाही, दोन्ही उद्देश्ये आहेत. त्यात दोन अभिव्यंजनांचा तदेवतात्मक संबंध आहे. पुढे फ्रेगेने ७+५=१२ हे विधान विश्लेषक आहे हे दाखवून दिले.





कांटने दिलेले दुसरे उदाहरण 'प्रत्येक बदलाला कारण असते' हे आहे. हे विधान संश्लेषक आहे हे उघड आहे, पण ते अवश्य आहे असे म्हणायला काय कारण आहे? कांटच्या काहीच वर्षे पूर्वी डेव्हिड ह्यूमने कारणसंबंधात अवश्यता नाही हे मत मांडले होते. यावरून निदान एवढे सिद्ध होते की, प्रत्येक वदलाला कारण असते हे विधान कांट म्हणतो तसे अवश्य किंवा अपरिहार्य नाही. शिवाय चमत्कार शक्य आहेत, एवढेच नव्हे तर प्रत्यक्ष घडतात, हे मत एवढ्या मोठ्या प्रमाणात लोकांत मान्य आहे की, कारणाचा नियम अवश्य नाही असे सिद्ध करण्यास ते पुरेसे आहे. खुद्द कांटही स्वतंत्र, म्हणजे कारणहीन कारणता मान्य करतो, आणि स्वयंनिष्ठ वस्तू (things in themselves) स्वतंत्र कारणे आहेत असे प्रतिपादतो. उलट, ज्याचा नकार उघडउघड व्याघातजनक आहे असे मत कोठेही क्षणभरही मान्य केले जात नाही. एवढी एकच गोष्ट कारणाचा नियम अवश्य नाही हे सिद्ध करण्यास पुरेशी आहे.

म्हणजे ज्या समस्येला उत्तर देण्याकरिता *Critique of Pure Reason* हा ग्रंथ लिहिला गेला ती समस्याच नाही. पण अनेक तत्त्वज्ञांना ती समस्या आहे हे पटते. आणि म्हणून तिला कांटने दिलेल्या उत्तराकडे आता वळू.

हे उत्तर असे आहे. ज्याला आपण निसर्ग म्हणतो तो आपण निर्माण करतो, आणि त्याचे नियम आपणच त्याला दिलेले आहेत, त्यामुळे ते नियम आपल्याला निसर्गाच्या अनुभवापूर्वी ज्ञात होतात हे सहज संभवते. ज्याला आपण निसर्ग म्हणतो त्याची दोन अंगे आहेत : (१) त्याचे द्रव्य (matter), आणि (२) त्याचा आकार. यांपैकी द्रव्य आपल्याला वेदनांच्या रूपाने मिळते, ते आपण निर्माण करीत नाही; ते आपल्याला प्राप्त होते. परंतु त्यांचा आकार मात्र आपण त्यांना देतो. मूलद्रव्य निराकार असते. त्याला आपण द्विविध आकार देतो. एक अवकाश आणि काळ यांचा, आणि दुसरा द्रव्य (substance), कारण, इ. संकल्पनांचा. अवकाश आणि काळ यांना कांट 'intuitions' हे नाव देतो. या द्विविध आकाराच्या साह्याने आपण सुट्या सुट्या वेदनांतून अवकाश आणि काळ यांत विस्तार असणाऱ्या वस्तूंची रचना करतो. या वस्तूंना स्थलकालात विस्तार असतो म्हणजे त्या कमीअधिक अवकाश व्यापतात आणि त्या कमीअधिक काळ टिकतात. त्या परस्परांवर क्रिया-प्रतिक्रिया करतात. याप्रमाणे आपण निराकार सामग्रीतून स्थलकालांत विस्तार असलेल्या, भिन्न गुण अंगी असलेल्या, आणि परस्परांवर क्रियाप्रतिक्रिया करणाऱ्या टिकाऊ वस्तूंची निर्मिती त्या सामग्रीला intuitions आणि संकल्पना (concepts) यांनी आकार देऊन करतो.

वस्तूंच्या घडणीत आपण पुरविलेल्या अवकाश आणि काळ या intuitions आणि संकल्पना (concepts) पूर्वतः आहेत, आणि सर्व पूर्वतः ज्ञान या अंगांविषयी असते असे कांट म्हणतो. निसर्गातील प्रत्येक वस्तू आपण घडविलेली असल्यामुळे तिच्या स्वरूपात आपण कोणत्या intuitions आणि संकल्पना पुरविल्या आहेत ते आपल्याला कळू शकते. त्यामुळे वस्तूंचे व्यवहार त्यांच्या नियमानुसार घडत असतील हे सहज संभवते. संश्लेषक पूर्वतः विधाने कशी शक्य होतात या प्रश्नाला हे कांटचे संक्षेपाने उत्तर.

हे उत्तर अनेक तत्त्वज्ञांना पटले आहे. रेग्यांना तर ते पूर्ण मान्य आहे. परंतु मला मात्र त्याविषयी काही शंका घ्याव्याशा वाटतात. त्या कदाचित बालिश असतील ही शक्यता मान्य करूनही त्या नमूद करण्याचे धाडस मी करतो.

खरे सांगायचे म्हणजे ही कांटने सांगितलेली उपपत्ती मला केवळ एक परीकथा वाटते. पी.एफ्. स्ट्रॉसन हा ऑक्स्फर्डचा तत्त्वज्ञ म्हणतो त्याप्रमाणे ज्याला कांट 'Transcendental Psychology' म्हणतो ते वस्तुतः मानवी बुद्धीच्या एका पूर्णतः काल्पनिक भागाची चर्चा करणारे शास्त्र आहे. कांट म्हणतो तशा क्षमता अंगी असलेल्या शक्ती आपल्या ठिकाणी आहेत आणि त्यांचा तो म्हणतो तो व्यापार चालतो हे संशयास्पद आहे. आपल्याला फक्त तयार झालेला अनुभव येतो. निराकार वेदनांचाही येत नाही आणि शुद्ध अवकाश आणि काळ यांचाही येत नाही. अवकाश आणि काळ हे आपल्या ठिकाणी असतात आणि ते आपण वेदनांना पुरवितो म्हणजे काय हे सांगणे केवळ अशक्य आहे. तसेच द्रव्य-गुण, कारण-कार्य इ. संकल्पना वेदनांचा विचार करताना (when we think them) निर्माण होतात म्हणजे काय? वेदनांचा विचार करणे म्हणजे काय आणि त्यातून कोटी निर्माण होतात म्हणजेही काय? हे सगळे अतिशय गूढ, रहस्यमय वाटते. कांटपूर्वीच्या तत्त्वज्ञानात अशा गूढ गोष्टी क्वचित् होत्या त्या कांटने तत्त्वज्ञानाला दिल्या, आणि त्यातून फिश्टे, हेगेल इत्यादींचे अत्यंत दुर्बोध, उच्छृंखल तत्त्वज्ञान निर्माण झाले.

बरे, हे दुर्बोध, अनाकलनीय तत्त्वज्ञान निर्माण करण्याचे

प्रयोजन काय आहे? त्यावाचून संश्लेषक पूर्वतः अवधारणे कशी शक्य होतात या प्रश्नाला उत्तर देता येत नाही हे. परंतु वर दाखविल्याप्रमाणे कांटचा मूळ प्रश्नच गैर आहे. अशी अवधारणे मुळी नाहीतच. त्यामुळे ती कशी शक्य होतात हा प्रश्न उपस्थितच होत नाही.

जिथे पूर्वी केवळ निराकार वेदने होती तिथे आपण त्यांच्यातून अवकाश आणि काळ यात विस्तार असलेल्या, आणि द्रव्य, कारण इ. संकल्पनांनी बद्ध वस्तूंची निर्मिती करतो हे अनाकलनीय आणि अविश्वसनीय वाटते. ह्यापेक्षा आपण वेदनदत्तांपासून आरंभ करून विषयांचे स्वरूप अधिकाधिक ज्ञात करून घेतो असे म्हणणे अधिक यथार्थ होणार नाही काय? वेदनदत्तांच्या प्राथमिक अनुभवातून आपल्याला अवकाश आणि काळ यांचे, तसेच द्रव्य, कारण इत्यादि बुद्धिग्राह्य विशेषांचे हळूहळू आकलन होते आणि वस्तूंचे स्वरूप आपल्या ध्यानात येते असे म्हणण्यास काय हरकत आहे?

ही प्रक्रिया थोडीफार अशी असू शकेल का?

नवजात अर्भकाचा जगाचा पहिला अनुभव म्हणजे, विल्यम जेम्स म्हणतो त्याप्रमाणे, 'a blooming, bugging confusion'चा. त्यातून विषय, म्हणजे वेदनदत्ते परस्परांहून भिन्न आहेत ही जाणीव होते. विषयांचा विस्तार आणि क्रम या गुणांच्या अनुभवातून अवकाश आणि काळ यांच्या कल्पना, प्रथम अस्फुटपणे, पण हळूहळू स्पष्टपणे, ज्ञात होतात. कालांतराने, दहा-बारा वर्षांनंतर, हे दोन्ही अनंत असले पाहिजेत हे जाणवते. म्हणजे त्यांचा विस्तार कितीही वाढविला तरी तो संपत नाही, आणखी विस्तार शक्यच दिसतो. यातून अवकाश सर्व दिशांनी अनंत आहे, आणि काळ अनादी आणि अनंत आहे हे कळते. अवकाशात स्थिर तशाच चल अशा वस्तू आहेत याचे ज्ञान होते. वेदनदत्तापैकी जी हाताळता येतात, म्ह. स्पर्शाची, त्यांवरून एकाच विषयात अनेक गुण आहेत हे कळते. जे रंगीत दिसते तेच स्पर्शाला कठीण (किंवा मृदू) लागते आणि त्यातूनच आवाजही निघतात असे आढळते. विषयांना (वेदनादत्तां) पाठी असतात, त्यांना जाडी असते हे कळते. अनेक गुण वारंवार एकत्र असतात, असे दिसल्यावरून अनेक गुणयुक्त वस्तूंची कल्पना निर्माण होते. तसेच वस्तू कमीअधिक काळ टिकतात, आणि काही वारंवार एकानंतर दुसरी अशा स्थिर क्रमाने येतात असे आढळते. या नियमाला अपवाद दिसत नसल्यामुळे कारणाची कल्पना स्थूल स्वरूपात सुचते. हे सर्व अतिशय हळूहळू घडते. त्याला अनेक वर्षे, १०-१५ ही लागतात.

अवश्यता, अपरिहार्यता ही कल्पना तार्किकीय आहे. तिचा निसर्गात कोठेही अनुभव येत नाही. ती सुचण्यास बरीच प्रौढ बुद्धी लागते. एखादी गोष्ट अशी असेल, तर त्याच वेळी ती तशी नाही हे संभवत नाही, व्याघात अशक्य आहे हे जाणवते. तसेच एखादी परिस्थिती अमुक असेल, तर अन्य एखादी परिस्थितीही अस्तित्वात असते, अवश्यपणे असते, हेही लक्षात येते.

हे सर्व फारच वाळवोध आहे हे खरे आहे. कदाचित ते पोरकटही असू शकेल. याचा निर्णय रेग्यांनी करावा असी त्यांना विनंती आहे.

४

याखेरीज *तत्त्वज्ञानातील समस्या* या पुस्तकात चर्चिलेल्या आणखी दोन-तीन विषयांवर रेग्यांनी लिहिले आहे. ते विषय आहेत (१) रसेलची वर्णनांची उपपत्ती आणि तिच्यातून निघालेली तार्किक रचनांची उपपत्ती (Theory of logical construction), (२) संभाव्यता (probability), आणि (३) अवधारणा (judgement)चे स्वरूप. यांचे रेग्यांनी केलेले विवरण तपशीलवार आहे आणि त्यांच्यातून उद्भवलेल्या अडचणींचे विवेचन नेमके आणि उचित आहे. यांपैकी एकाही विषयावर लिहिण्यासारखे माझ्याजवळ काही नाही. म्हणून येथेच थांबतो.



अनुक्रमणिका

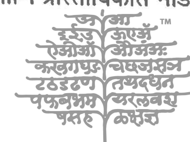
हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन

शि.स. अंतरकर

(१) प्रास्ताविक : प्रा. रेगे यांची भूमिका

हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन हे सर्वधर्म-अध्ययन केंद्र, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई या संस्थेतर्फे १९९४ साली प्रकाशित झालेले ११७ पृष्ठांचे छोटेखानी पुस्तक म्हणजे *नवभारत* मासिकात जुलै १९८८ ते जानेवारी १९९१ या एकतीस महिन्यांत प्रा. रेगे यांनी लिहिलेल्या पंधरा संपादकीयांचा संग्रह आहे. लेखांची भाषा सरळ, सोपी, ओघवती आणि अस्खलित मराठी वळणाची आहे. विचार सुबोध आणि सुस्पष्ट आहेत. शब्दांची आतषबाजी आणि अवडंबर नाही; विचारात संदिग्धता आणि गोंधळ नाही. ही लेखमाला म्हणजे एक दीर्घ आणि गंभीर जीवन-चिंतन आहे. कोणावर टीका नाही, कोणाचे खंडन नाही. कोणत्याही वादाचा दुरभिमान व दुराग्रह नाही. मानवी जीवन कोणत्याही एका पूर्वस्वीकृत चौकटीत, साच्यात किंवा उपपत्तीत कोंडण्याचा अट्टहास नाही. मानवी जीवनाच्या बहुस्तरीय जटिलतेला न्याय देण्याचा येथे प्रयत्न आहे. प्राचीन भारतीय परंपरेचा वारसा आणि आधुनिक पाश्चात्य विचार यांचा सांधा आधुनिक भारतात कसा जुळविता येईल याचा विचार, कोणतीही टोकाची भूमिका न घेता, केला आहे. हा विचार जसा परंपराभिमानी नाही तसाच तो पाश्चात्य विचारांची री ओढणाराही नाही. आधुनिक पाश्चात्य विचारातील एक दृष्टिकोन स्वीकारून त्या निकषाच्या आधारे पारंपरिक भारतीय विचारांची चिकित्सा करणे ही प्रा. रेगे यांची भूमिका नाही. ही लेखमाला लिहिण्यामागील आपली भूमिका स्पष्ट करण्यासाठी प्रास्ताविकात प्रा. रेगे दोन भिन्न भूमिकांचा उल्लेख करतात. (१) आधुनिक पाश्चात्य ज्ञान आणि मूल्ये ह्यांच्यावर आधारित दृष्टिकोनातून भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेची केली जाणारी चिकित्सा; आणि (२) भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेत ठाण असलेल्या पंडितांची आधुनिकतेशी गाठ पडल्यावर आधुनिक पाश्चात्य विचारातील कोणती मूल्ये व तत्त्वे त्यांना अभिनव, वैशिष्ट्यपूर्ण आणि प्रमाण म्हणून भावली असती, ती आत्मसात करताना स्वतःच्या परंपरेबाबत कोणते प्रश्न त्यांच्यापुढे निर्माण झाले असते व त्यांना त्यांनी कोणत्या प्रकारची उत्तरे दिली असती या दृष्टिकोनातून होणारी चिकित्सा. पहिल्या प्रकारची चिकित्सा आपल्या परिचयाची, आवश्यक आणि उपकारक आहे हे मान्य करूनही या लेखमालेमागील स्वतःची भूमिका दुसऱ्या प्रकारची आहे असे प्रा. रेगे निःसंदिग्धपणे सांगतात. पहिल्या प्रकारच्या चिकित्सेत भारतीय परंपरा गोठलेली आणि इतिहासजमा झालेली आहे असे अनेकदा गर्भित असते तर दुसऱ्या प्रकारच्या चिकित्सेत ती जिवंत, प्रवाही आहे, तिच्यात नवीन आव्हानांना विधायक वृत्तीने सामोरे जाण्याचे, आत्मशोध घेण्याचे, आत्मसुधारणा करण्याचे सामर्थ्य आहे असे गृहीत आहे. "कोणते गृहीत सत्य आहे हे काळाच्या ओघात स्पष्ट होईल" असे म्हणून आपण स्वतः अनाग्रही, तटस्थ आहोत, या प्रश्नावर आपले मन खुले आहे हे दाखवून देतात. परंपरेचे जोखड आणि पाश्चात्यांची सांस्कृतिक गुलामगिरी झिडकारणारी, परंपरेची नाळ न तोडता आधुनिकतेला सामोरे जाणारी ही भूमिका जितकी अवघड तितकीच महत्त्वाची आहे. या भूमिकेला प्रा. कृष्णचंद्र भट्टाचार्य "वैचारिक स्वराज्य" (Swaraj in Ideas) असे म्हणतात. माझ्यापुरते बोलायचे झाल्यास मला प्रा. रेगे यांची ही भूमिका पूर्णपणे मान्य आहे. म्हणूनच मला त्यांच्या पुढील विवेचनाविषयी विशेष आस्था आहे.

मी या लेखात प्रा. रेगे यांच्या पुस्तकाचा पुढील चार भागांत विचार करणार आहे. (१) पहिल्याच लेखात प्रा. रेगे यांनी या भूमिकेतून स्वातंत्र्यवीर सावरकर, स्वामी विवेकानंद आणि न्यायमूर्ती रानडे यांच्या भूमिकांविषयी केलेले विवेचन; (२) लेख दोन ते सहा मध्ये आधुनिकतेच्या वैशिष्ट्यांचे प्रा. रेगे यांनी केलेले प्रतिपादन. (३) लेख सात ते चौदा मध्ये प्रा. रेगे यांनी केलेली पुरुषार्थांची मांडणी : त्यात पुरुषार्थाची व्याख्या, अर्थ-काम पुरुषार्थांचे विवेचन, धर्माची तीन रूपे आणि धर्म पुरुषार्थाची संकल्पना; मोक्षाच्या तीन संकल्पना आणि मोक्षसंकल्पना स्वीकारण्यातील अडचणी आणि त्यावरील तोडगा, स्थितप्रज्ञाची संकल्पना या सर्व गोष्टी येतात. (४) शेवटच्या लेखातील प्रा. रेगे यांचा निष्कर्ष, त्यांची पुस्तकात आढळून येणारी भूमिका आणि प्रास्ताविकात मांडलेली भूमिका





अनुक्रमणिका

यांच्यामधील मला जाणवणारे अंतर. शेवटी प्रा. रेगे यांचा दृष्टिकोन आणि मांडणीबद्दल मला काय वाटते हे सांगून या लेखाचा समारोप करणार आहे.

(२) सावरकर, विवेकानंद आणि रानडे यांच्या भूमिका : पहिल्याच लेखात प्रा. रेगे सावरकर, विवेकानंद आणि रानडे यांच्या भूमिका तपासून पाहतात. सावरकरांना हिंदू समाजाचे व राष्ट्राचे एक बलिष्ठ स्वाभिमानी समाज म्हणून पुनरुत्थान घडवून आणायचे होते. त्यांनी "धार्मिक कर्मकांडाला पूर्णपणे फाटा दिला; श्रुतिस्मृतींचे प्रामाण्य नाकारले आणि निखळ इहवादी सामाजिक नीतीचा पुरस्कार केला". (पृ. १) उपयुक्ततावाद आणि विज्ञानवाद प्रमाण मानले. यातून जो पुनरुत्थित, बलिष्ठ, स्वाभिमानी समाज निर्माण होईल त्याचे वेगळेपण, त्याची अस्मिता (आयडेंटिटी), त्याचे स्वत्व, त्याचे 'हिंदुत्व' कशात राहील? असा प्रश्न प्रा. रेगे उपस्थित करतात. भारतभूमीला पितृभूमी आणि पुण्यभूमी मानण्यात किंवा आपल्या समाजाचा इतिहास अन्य समाजांच्या इतिहासाहून वेगळा आहे असे मानण्यात त्या समाजाचे स्वत्व असेल असे या प्रश्नाचे सावरकरी उत्तर आहे. या उत्तरावर प्रा. रेगे यांचे दोन आक्षेप आहेत : (१) "पुण्यभूमी, धर्मदेश, पावित्र्य या धार्मिक संकल्पना आहेत. विज्ञानानंतर श्रुति-स्मृति-पुराणांचे प्रामाण्य जर नष्ट झालेले असेल, तर त्यांचे प्रामाण्य कसे टिकून राहील?" (२) "विज्ञानपूर्वकाळात ज्या समाजाच्या पिढ्या श्रुति-स्मृति-पुराणांचे प्रामाण्य मानीत होत्या, तो समाज म्हणजे हिंदू समाज असे फार तर म्हणता येईल. ही श्रद्धा जर आज पूर्णपणे ओसरलेली असेल, एवढेच नव्हे तर ती निराधार होती ह्याची स्पष्ट जाणीव आज असेल, तर केवळ ह्या ऐतिहासिक स्मृतीवर समाजाचे स्वत्व कसे आधारता येईल?" या दोन आक्षेपांच्या आधारे "या कात्रीतून सावरकर बाहेर पडू शकले नाहीत", असा निष्कर्ष प्रा. रेगे काढतात. (पृ. २)

या आक्षेपांना 'सांस्कृतिक राष्ट्रवादा'च्या दृष्टिकोनातून उत्तर दिले जाईल. डॉ. स.ह. देशपांडे ते तसे देताततही. परंतु सावरकर, डॉ. देशपांडे यांचा प्रश्न धार्मिक, नैतिक-आध्यात्मिक हिंदू जीवनदृष्टीविषयी नसून तो राष्ट्रवादाच्या संदर्भातील आहे. त्यामुळे संस्कृतीतील धार्मिक, आध्यात्मिक भाग वगळून भाषा, वाङ्मय, ललितकला इत्यादी धर्मविरहित भागावर ते जोर देतात. डॉ. देशपांडे याला "धर्मनिरपेक्ष पण परंपरासापेक्ष राष्ट्रवाद" म्हणतात. हिंदू, मुसलमान ही अभिधाने लुप्त होऊन सर्वांची एक विशाल अशी 'भारतीय' परंपरा साकार होईल, असा आशावाद ते बाळगतात. प्रा. रेगे अशा एकात्म मानवतावादाविषयी म्हणतात, "मानवसमाज खरे पाहता एक आहे. त्याचे जे भिन्न कप्पे आज दिसतात ते कृत्रिमपणे पाडलेले आहेत. त्यांना वास्तवात काही आधार नाही. हे सत्य जेव्हा सर्वांना कळून येईल, तेव्हा मानवजाती एक होईल. विश्वबंधुत्व हे जे सत्य आहे ते प्रत्यक्षात प्रस्थापित होईल." (पृ. ३) पण अशी एकता प्रा. रेगे यांना रुचत नाही असे दिसते. त्यांना ती "पृथ्वीवर सर्वत्र सारखेपणे जगणारी मानवजात वाटते." ते म्हणतात, "ही एकमेकांना ओळखणाऱ्या, एकमेकांच्या वेगळे-पणाची कदर करणाऱ्या, परस्पर सौहार्दाने एकत्र जगणाऱ्या, अनेक प्रकारच्या नात्यांना एकमेकांशी बांधलेल्या असलेल्या व्यक्तींचे बनलेले खेडे असावे तशी असणार नाही. महानगरातील हमरस्त्यावर आढळणाऱ्या, एकमेकांसारख्या दिसणाऱ्या अनोळखी माणसांच्या आगन्तुक जमावासारखी ती असेल." (पृ. ३)

मानवजात एक होणे म्हणजे भाषिक, धार्मिक, सांस्कृतिक वैविध्य नष्ट होणे असा अर्थ प्रा. रेगे का घेतात हे कोडे आहे. डॉ. देशपांडे यांना असा सांस्कृतिक स्टीमरोलर मान्य नाही. भाषिक, सांस्कृतिक गट-विशिष्ट वैविध्य कायम राहील व राहावे, असे त्यांना वाटते. "सांस्कृतिक राष्ट्रवाद म्हणजे सर्वांवर एकाच संस्कृतीचा रूळ फिरवणे नव्हे", असे डॉ. देशपांडे म्हणतात. हिंदू, बौद्ध, जैन, शीख, ख्रिस्ती, ज्यू, इस्लाम, पार्शी अशा धार्मिक तसेच इहवादी आधुनिक जीवनशैली राहतील. पण त्यांतील कोणतीही एक प्रमाण आणि अन्य अप्रमाण असे राहणार नाही. कदाचित् प्रा. रेगे यांना भिन्न धार्मिक आणि भिन्न अधार्मिक इहवादी जीवनक्रम किंवा जीवनपद्धती ज्या दर्शनांवर, श्रद्धांवर उभ्या आहेत त्यांच्या सत्यासत्यतेचा प्रश्न भेडसावीत असावा व त्यातील कोणती सर्वांत अधिक 'प्रमाण' आहे हे ठरविण्याची रीत उपलब्ध नसल्यामुळे त्यांना ही विविधता निराधार वाटत असावी. प्रत्येक समाजात स्वत्वाची एक खोल जाणीव भिनलेली असते, पण त्या जाणिवेला वास्तव असा आशय नाही, ती निरर्थक आहे अशी जाणीवही तिच्यासोबत छायेसारखी असते असे प्रा. रेगे म्हणतात. (पृ. ३) सावरकरी मतातून (अ) मानवजातीची वैविध्यहीन एकता किंवा (आ) निराधार विविधता असे दोन पर्याय उपलब्ध होतात. प्रा. रेगे यांना हे दोन्ही पर्याय मानवत

नसावेत. त्यांचा पर्याय (इ) 'प्रमाण दर्शनावर आधारित विविध जीवनपद्धती' असा दिसतो. वेद, उपनिषदे, स्मृती, इतिहास, पुराणे, दर्शने आणि विविध प्रादेशिक भाषांतून संत आणि अन्य साहित्य या सर्वांतून एक विविधांगी हिंदू जीवनदृष्टी व्यक्त झाली आहे. ती केवळ इहवादी नाही. याला हिंदू धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरा म्हणता येईल.

प्रा. रेगे यांच्या मते विवेकानंद आणि रानडे हे दोघे पक्के हिंदू होते. "ह्यांना हिंदू धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरा हा हिंदू जमातीच्या सामाजिक परिवर्तनाच्या मार्गातील अडथळा आहे असे वाटत नव्हते. उलट, ह्या परंपरेच्या अधिष्ठानावर, तिचा आधार घेऊन त्यांना सामाजिक परिवर्तन घडवून आणायचे होते." (पृ. ३) एवढे सांगून पुढच्याच वाक्यात जेव्हा ते "स्वामी विवेकानन्द हे स्वामी, भगवी वस्त्रे धारण करणारे, तेव्हा पुनरुज्जीवनवादी म्हणून त्यांना बाजूला टाकता येईल" असे म्हणतात तेव्हा "भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेत ठाण असलेल्या पंडितांच्या" भूमिकेपासून प्रा. रेगे दूर गेल्यासारखे वाटते. रानडे आणि विवेकानंद यांची तुलना करून ते म्हणतात, "पाश्चात्य दृष्टीने पाहिले तर रानडे उदारमतवादी (लिबरल) होते – आणि उदारमतवाद ही आधुनिक प्रतिष्ठित विचारप्रणाली आहे. अद्वैताप्रमाणे धार्मिक अंधश्रद्धेचा आविष्कार म्हणून तिला झिडकारून टाकता येणार नाही." (पृ. ३) हे म्हणणेही त्यांनी प्रास्ताविकात स्पष्टपणे मांडलेल्या स्वतःच्या भूमिकेशी विसंगत वाटते. रानडे उदारमतवादी असले तरी त्यांचा भागवतपंथाचा स्वीकार हासुद्धा अद्वैताइतकाच धार्मिक अंधश्रद्धेचा आविष्कार मानायला हवा आणि पक्के इहवादी तसे मानतातही. विवेकानंदांचा अद्वैतवादाचा स्वीकार आणि रानडे यांचा भागवतपंथाचा स्वीकार या दोन्ही धार्मिक श्रद्धाच आहेत. म्हणून त्यांची तार्किक जातकुळी एकच आहे. अद्वैतवादाला धार्मिक अंधश्रद्धा म्हणून झिडकारल्यास भागवतपंथीय श्रद्धेलाही त्याच न्यायाने अंधश्रद्धा म्हणून झिडकारावे लागेल किंवा या दोन श्रद्धांची तार्किक जातकुळी वेगळी आहे हे दाखवावे लागेल. अर्थात भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेत ठाण असलेली व्यक्ती या दोन्ही श्रद्धांपैकी कोणत्याच श्रद्धेला अंधश्रद्धा म्हणून झिडकारणार नाही.

या संदर्भात मला प्रश्न पडतो तो हा की, पाश्चात्य दृष्टीने रानडे किंवा विवेकानंद यांच्याकडे पाहण्याची गरज काय? पाश्चात्य ज्ञान व मूल्ये ह्यांच्यावर आधारलेल्या दृष्टिकोनातून भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेची चिकित्सा करणे या लेखमालेचा हेतू नाही, या लेखमालेत अशी चिकित्सा अभिप्रेत नाही असे प्रा. रेगे प्रास्ताविकात स्पष्ट सांगतात. असे असताना रानडे व विवेकानंद यांचे पाश्चात्य दृष्टिकोनातून कसे मूल्यांकन झाले आहे किंवा झाले असते ही चर्चा अप्रस्तुत वाटते. ते दोघे भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेचे प्रतिनिधी आहेत की नाही आणि ते आधुनिकतेला कसा प्रतिसाद देतात हे प्रश्न महत्त्वाचे आहेत.

रानडे आणि विवेकानंद या दोघांनाही भारतीय परंपरा गोठलेली आणि इतिहासजमा झालेली आहे असे वाटत नव्हते. ती जिवंत, प्रवाही, नवीन आव्हानांना विधायक वृत्तीने सामोरे जाण्याचे, आत्मशोध घेण्याचे आणि आत्मसुधारणा करण्याचे सामर्थ्य असलेली आहे हे दोघांनाही मान्य होते. दोघांनाही पाश्चात्यांकडून शिकण्यासारखे, घेण्यासारखे खूप आहे हे मान्य होते. ज्याप्रमाणे नव-भागवतपंथी जीवनपद्धतीत ऐहिक ज्ञानाच्या साधनेला, आपल्या स्थानाशी निगडित असलेली कर्तव्ये बजावण्याला, सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्याला महत्त्वाचे स्थान होते त्याप्रमाणेच नव-अद्वैतपंथी जीवनपद्धतीतही ऐहिक ज्ञान, भौतिक सामर्थ्य आणि समाजसुधारणा यांना महत्त्वाचे स्थान होते. नव-अद्वैत पंथातील संन्यास म्हणजे स्वतःच्या मोक्षासाठी आणि जगताच्या हितासाठी अविरत कार्य करणे. विवेकानंदांनी स्थापलेले 'रामकृष्ण मिशन' हा वैयक्तिक मोक्षप्राप्तीसाठी स्थापन केलेला संन्याशांचा पारंपरिक मठ किंवा आश्रम नसून अज्ञान, दारिद्र्य, विषमता, अस्पृश्यता, रोगराई इत्यादी सामाजिक समस्या सोडविण्यासाठी सुरू केलेली मानवसेवा, समाजसेवा हीच ईश्वरसेवा मानणारी मोक्षमार्ग्यांची सेवाभावी संस्था होती. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांकडून आत्मसात केलेले हे हिंदूधर्मातील क्रांतिकारी परिवर्तन होते. अद्वैत वेदान्ताचा आणि संन्यासधर्माचा आधुनिक काळाला अनुरूप असा हा अभिनव अर्थ होता, नवा आचारधर्म होता.

ज्याप्रमाणे रानडे यांना भागवतसंप्रदायाची आधुनिक जीवनाच्या संदर्भात परत मांडणी करण्याची आवश्यकता वाटली तशीच आणि तितकीच अद्वैत वेदान्ताची पुनर्मांडणी करण्याची आवश्यकता विवेकानंदांना वाटली. ज्याप्रमाणे एकनाथ, तुकाराम या महाभागवतांपेक्षा आपली भक्ती अधिक शुद्ध आहे ही कल्पना रानडे यांच्या मनाला शिवली नसती त्याप्रमाणेच शंकराचार्य, विद्यारण्यांपेक्षा आपली अद्वैतानुभूती अधिक शुद्ध

ही कल्पना विवेकानंदांच्या मनालाही शिवली नसती. तरीपण शंकराचार्य किंवा विद्यारण्य, एकनाथ किंवा तुकाराम यांच्याप्रमाणेच चातुर्वर्ण्यव्यवस्था, सामाजिक विषमता आणि भेद हे ईश्वरनिर्मित, निसर्गनिर्मित किंवा विश्वरचनेचा भाग आहेत असे मानत होते. म्हणून त्यांनी सामाजिक सुधारणा आणि परिवर्तनाचा विचार मांडला नाही. अद्वैती तत्त्ववेत्ते आणि संत यानी आध्यात्मिक समता आणि व्यवहाराच्या पातळीवर विषमता स्वीकारली. उलट, नवभागवतपंथी रानडे किंवा नव-अद्वैतपंथी विवेकानंद यांनी विषमता आणि अन्याय्य भेद असलेली समाजव्यवस्था मानवनिर्मित आहे, ती वदलता येते आणि ती वदलण्यासाठी झटणे हे कर्तव्य आहे असे मानले. मानवी व्यक्तीची प्रतिष्ठा, स्वातंत्र्य, हक्क ही आधुनिक मूल्ये विवेकानंदांनी स्वीकारली. तात्पर्य, भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक बैठक स्वीकारून आधुनिकवादाला सामोरे जाऊन त्यातून काय घेता येईल, परंपरेतील दोष कोणते व ते कसे घालवावे याची चिकित्सा करून त्यादृष्टीने सामाजिक सुधारणा आणि समाजपरिवर्तन करण्याच्या बाबतीत रानडे आणि विवेकानंद यांच्यामध्ये विलक्षण साम्य आहे. असे असताना "इस्लामच्या शिकवणीविषयी आदराने बोलणारे, अस्पृश्यतेचा धिक्कार करणारे स्वामी विवेकानंद इत्यादी मंडळी पुरोगामी लोकांपुढे अडचणी निर्माण करतात. त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करणे हाच मार्ग ह्या परिस्थितीत अनुसरावा लागतो" (पृ. ३) ही प्रा. रेगे यांची भूमिका मला विवेकानंदांवर अन्याय करणारी आणि लेखमालेच्या भूमिकेशी विसंगत वाटते. कारण प्रा. रेगे यांची या लेखमालेतील भूमिका पुरोगामी लोकांपेक्षा वेगळी आहे. म्हणूनच त्यांची विवेकानंदविषयक भूमिका खटकते.

(३) आधुनिकतेची वैशिष्ट्ये

समाजव्यवस्थेत आपण जाणीवपूर्वक इष्ट ते बदल करू शकतो ही जाणीव व विश्वास; व्यक्तीची स्वयंभू प्रतिष्ठा, तिचे स्वातंत्र्य आणि स्वायत्तता म्हणजे व्यक्तिवाद; व्यक्तिवादाची उपयुक्तता-वादी आणि कान्टवादी रूपे, तसेच व्यक्तीचे हक्क, न्याय, स्वातंत्र्य व समता इत्यादी मूल्ये ही आधुनिकतेची वैशिष्ट्ये आहेत असे प्रा. रेगे सांगतात. याविषयी दुमत असणार नाही. परंतु भारतीय संदर्भात आणखी एका वैशिष्ट्याची दखल घ्यावी लागेल. ते म्हणजे मानव व मानवी समाजाकडे पाहण्याची ऐतिहासिक दृष्टी. या दृष्टीनुसार मानव हा प्राथमिक रानटी अवस्थेतून क्रमाक्रमाने विकसित होत होत आजच्या प्रगत सुसंस्कृत अवस्थेला आला आहे. प्राचीनता ते आधुनिकता हा मूल्यनिरपेक्ष कालानुक्रम नसून तो मानवाच्या प्रगतीचा एकदिशामार्ग किंवा आलेख आहे. भारतीय संदर्भात या वैशिष्ट्यांचे महत्त्व असण्याचे कारण इथे गेली अडीच हजार वर्षांहून अधिक काळ वैदिक, बौद्ध व जैन अशा परंपरा अव्याहत सुरू आहेत. ग्रीक, रोम यांसारख्या प्राचीन संस्कृती आज त्या देशात पुरातन वस्तुसंग्रहालयात जमा झाल्या आहेत. या उलट भारतात आजही वैदिक, बौद्ध आणि जैन परंपरा जिवंत आहेत. या तिन्ही परंपरांमध्ये प्राचीनता ते आधुनिकता हा प्रगतीचा आलेख नसून अवनतीचा, अधःपतनाचा, ऱ्हासाचा आलेख आहे. कृत, त्रेता, द्वापार आणि कली ही चार युगे म्हणजे मानवाच्या अवनतीचा प्रवास आहे. जैनमतानुसार सुषम-सुषम काळापासून आपण आज दुषम काळापर्यंत येऊन ठेपलो आहोत. भारतीय पंरपरेनुसार काळ चक्राकार आहे. त्यामुळे अवनतीनंतर परत सुवर्णकाळ येणार आहे. काळाकडे वघण्याची आधुनिक दृष्टी भारतीय पारंपरिक दृष्टीहून वेगळी आणि कदाचित विरोधीही आहे. आधुनिक दृष्टी स्वीकारल्यास प्राचीन वेद, आगम इत्यादी वाङ्मय आणि त्यांतील विचार हे अप्रगत प्राथमिक अवस्थेतील असल्यामुळे त्यांचे प्रामाण्य आज मानता येणे कठीण आहे. ते कालवाह्य ठरतील. सावरकरांचा हाच दृष्टिकोन आहे. तेव्हा श्रुति-स्मृति-पुराणांचे प्रामाण्य मानायचे असेल, वैदिक ऋषी, बुद्ध, महावीरादी तीर्थंकर यांचे प्रामाण्य मानायचे असेल तर आधुनिकांच्या एकदिशामार्गी कालदृष्टीला मुरड घालावी लागेल. आणि आधुनिक ज्ञान आणि मूल्ये स्वीकारायची असतील तर भारतीय पारंपरिक काळकल्पनेलाही मुरड घालावी लागेल. हे मला वाटते, भारतीय परंपरेत ठाण असलेल्या व्यक्तीसमोरचे आधुनिकतेचे फार मोठे आव्हान आहे. प्रा. रेगे कालविषयक या दोन संकल्पनांविषयी काही बोलत नाहीत. कदाचित त्यांना ही काळ संकल्पना आधुनिकतेचे खास वैशिष्ट्य आहे असे वाटत नसावे किंवा निदान ते महत्त्वाचे वाटत नसावे, किंवा आधुनिकता त्यांच्या इतकी अंगवळणी पडली असावी की, त्यांना भारतीय परंपरेची काळसंकल्पना गंभीरपणे दखल घेण्याजोगी आहे असे वाटत नसावे. ते कसेही असो, मला मात्र भारतीय परंपरा आणि आधुनिकता यातील सुसंवाद साधण्याच्या मार्गातील हा एक कळीचा प्रश्न आहे असे वाटते.

अनुक्रमणिका

व्यक्तिवाद ही आधुनिक पाश्चात्य विचाराची देणगी आहे. त्याची उपयुक्ततावादी आणि कान्टवादी मांडणी प्रा. रेगे अनुक्रमे लेख तीन व चारमध्ये करतात. "ज्या प्रकारचे कृत्य केले असता सामान्यपणे अधिकात अधिक सुखशेष निर्माण होतो त्या प्रकारचे कृत्य नीतिमान कृत्य होय." (पृ. १८) असे उपयुक्ततावादाचे सार असल्याचे ते सांगतात. उपयुक्ततावादी तत्त्व हे विवेकाधिष्ठित तत्त्व आहे. पारंपरिक नीतीचा आशय संमिश्र व अव्यवस्थित असतो. विवेकवादी नीती पारंपरिक नीतीच्या आशयाची विवेकाधिष्ठित अधिष्ठानावर पुनर्रचना करू पाहाते.

"समाजाच्या संदर्भात व्यक्ती जी कोण असेल त्याला साजेसे तिने वागणे म्हणजे नीतीने वागणे." (पृ. १६) हे पारंपरिकनीतीच्या आशयामागचे सूत्र आहे असे प्रा. रेगे म्हणतात. परंतु हे सूत्र अतिव्याप्त आहे. म्हणजे ते नैतिकेतर कृत्यांनाही लागू पडते. नीतीचे असे अतिव्यापक लक्षण दिल्यामुळे, पारंपरिक नीतीच्या आशयाची उदाहरणे देताना समाजात गैर किंवा उचित मानल्या गेलेल्या सर्व कृत्यांना त्यांनी नैतिक कृत्याचा दर्जा दिला आहे. विशिष्ट समाजात विधवेने केशवपन करणे किंवा न करणे, वडील माणसाशी बोलताना डोईवरून पदर न घेणे, एकादशीला उपास करणे, उपासाला तांदळाचे किंवा तांदळाशिवाय इतर धान्याचे पदार्थ खाणे ही सर्व कृत्ये ते पारंपरिक नीतीच्या आशयाची उदाहरणे म्हणून देतात. यामुळे समाजातील रीतिरिवाज, रूढी, कुलाचार, प्रथा, चालीरीती, धार्मिक कर्मकांड, अंधश्रद्धा, सांप्रदायिक आचार हा सर्व नीतीचा आशय ठरतो. अर्थात 'नीती' हा शब्द नैतिक मूल्ये या अर्थाने पारंपरिक भारतीय विचारात सर्रास वापरला जात नव्हता. परंतु प्रा. रेगे हा शब्द जेव्हा नैतिक मूल्ये या अर्थाने वापरतात तेव्हा नीतीचा संबंध शील, चारित्र्य, सद्गुण, साधारणधर्म आणि फार तर व्यक्तीची समाजातील स्थानानुरूप कर्तव्ये एवढ्यापुरता मर्यादित ठेवायला हवा. एकादशीला उपास करणे हे वैष्णवाचे संप्रदायविशिष्ट धार्मिक व्रत होते.

शैव शिवरात्रीला उपास करीत. आणि एखाद्या वैष्णव किंवा शैव कुटुंबातील व्यक्तीने उपास केला नाही तर त्याला पाखंडी, नास्तिक, अश्रद्ध म्हणत. परंतु हा नैतिक दुर्गुण किंवा चारित्र्यावरील कलंक असे पारंपरिक समाजातही मानत नव्हते. पोषाख, खाणेपिणे इत्यादी बाबतीतील रीतिरिवाज न-नैतिक होते. पारंपरिक नीतीची संकल्पना अशी अतिव्यापक केल्यामुळे कोणतेही रूढीबाह्य व चाकोरीबाहेरील कृत्य अनैतिक आणि परंपरा व रूढीनुसार कृत्य ते नैतिक ठरते. आणि पारंपरिक नीती म्हणजे "कुटुंबातील शिकवण, चारचौघांचे वागणे, व्रते-वैकल्ये, मिथ्यकथा व कहाण्यांतून मिळणारे आदर्श व मानदंड, धर्मग्रंथ आणि साधुसंतांचा उपदेश अशा अनेक मार्गांनी मनावर बिंबवल्या जाणाऱ्या कल्पना" (पृ. १७) असा भोंगळ आणि अतिव्यापक अर्थ होतो. आणि मग "अमुक जातीच्या माणसाने अमुक प्रकारचेच पागोटे वापरावे" अशा प्रकारचे पारंपरिक नैतिक आचरण उपयुक्ततावादी विवेकाधिष्ठित तत्त्वाचा निकष लावून नैतिक आचरटपणा म्हणून हास्यास्पद ठरवणे सोपे जाते. ज्या नियमांना अनुसरून झालेल्या कृत्यांचा सुखदुःखाशी फारसा काही संबंध नसल्यामुळे निरर्थक ठरतील अशा पारंपरिक नीतिनियमांचे उदाहरण म्हणून प्रा. रेगे हे उदाहरण देतात आणि पुढे म्हणतात, "अशा रीतीने उपयुक्तता-वादी तत्त्वाचा निकष लावल्याने जे पारंपरिक नीतिनियम प्रमाण म्हणून टिकून राहतील, त्यांची मिळून विवेकाधिष्ठित नीती बनेल". (पृ. १८-१९)

मला वाटते पारंपरिक भारतीय नीतिकल्पना अशी लहरी (arbitrary) आणि तत्त्वशून्य होती असे म्हणणे योग्य होणार नाही. पण त्याचबरोबर, चार्वाकेतर दर्शने ज्या कृत्यामुळे अधिक सुखशेष निर्माण होतो ते कृत्य नीतीमान कृत्य हा उपयुक्ततावादी निकषही स्वीकारणार नाहीत. शिवाय उपयुक्ततावादी निकषा-नुसार कृत्याची नैतिकता ज्या सुखदुःखात्मक परिणामांच्या आधारे ठरविली जाते त्या परिणामांत कृत्याच्या केवळ नैसर्गिक परिणामांचा विचार नसून ते कृत्य केल्यामुळे होणाऱ्या सामाजिक, राजकीय आणि धार्मिक परिणामांचा विचार अभिप्रेत आहे. परंपरानिष्ठ, रूढीनिष्ठ समाजात रूढी मोडल्यामुळे पत्करावा लागणारा सामाजिक रोष, बहिष्कार, जातिबाह्य होण्याची भीती, राजकीय हानी - रूढीबाह्य आचरण केल्यामुळे मते गमावणे, निवडणुकीत पराभव पत्करावा लागणे – या सर्वांचा विचार केल्यास "विशिष्ट प्रकारचे पागोटे न वापरणे" हे दुःखशेष निर्माण करणारे म्हणून अनैतिक ठरण्याची शक्यता अधिक आहे. एकूण तथाकथित विवेकाधिष्ठित उपयुक्ततावादी निकषाने कोणतेही रूढीबाह्य कृत्य परिणामांच्या सुखदुःखात्मक स्वरूपाच्या आधारे नैतिक ठरविता येईल; ठरू शकेल. या माझ्या म्हणण्यात तथ्य असेल तर "उपयुक्ततावादी तत्त्वाची वरील मांडणी पारंपरिक

अनुक्रमणिका

नीतीच्या आशयातील 'अविवेकी' (इररॅशनल) घटक, म्हणजे माणसांच्या सुखदु:खाशी संबंधित नसलेली किंवा दु:ख निर्माण करणारी, पण नैतिक-दृष्ट्या बंधनकारक म्हणून मानण्यात आलेली कृत्ये, तिच्यातून वगळण्यासाठी आवश्यक आहे आणि समर्थही आहे" (पृ. २०-२१) हा उपयुक्ततावादाचा दावा सिद्ध होणे कठीण दिसते. याशिवाय सुखांमध्ये केवळ संख्यात्मक भेद असतो की गुणात्मकही भेद असतो हा उपयुक्ततावादातील (सुखवादातील) अडचणीचा प्रश्न आहेच. पण प्रा. रेगे त्याचा उल्लेख करीत नाहीत. सुखांमध्ये केवळ संख्यात्मक भेद असेल तर प्रा. रेगे यांनी स्पष्ट केलेली सुखदु:खाचा हिशोब मांडून कृत्याची नैतिकता ठरविण्याची गणिती पद्धत लागू पडेल. पण सुखांमध्ये जर प्रतवारी असेल तर हा हिशोब मांडणे अशक्य दिसते.

उपयुक्ततावादाची सुखदु:खाचे भोक्ते या दृष्टीने व्यक्तीकडे पाहून केलेली मांडणी सुखशेषाचे योग्य वाटप कसे करावे, या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर देऊ शकत नाही. म्हणून स्वत:चे सुख साधण्यासाठी आणि दु:ख टाळण्यासाठी कृत्ये करणारा कर्ता या दृष्टीने मांडणी केल्यास समता, म्हणजे समान हक्क, समान संधी, समान स्वातंत्र्य ही तत्त्वे उपलब्ध होतात.

उपयुक्ततावादाच्या या दुहेरी मांडणीनंतर लेखक्रमांक ४ ते ६ मध्ये कान्टच्या मताची मांडणी केली आहे. "कान्टच्या संपूर्ण भूमिकेप्रमाणे उपयुक्ततावादी नीती ही खरी नीतीच नव्हे. उपयुक्ततावादी नीती साधनांची योग्य निवड कशी करावी, ह्याचे मार्गदर्शन करते; पण मानवी जीवनाचे साध्य काय ह्यावर प्रकाश टाकीत नाही" (पृ. ३१), असे प्रा. रेगे म्हणतात. उपयुक्ततावाद नीतीला सुखप्राप्तीचे, इच्छापूर्तीचे साधन बनवितो. पण कान्टच्या मते नीती ही साधनरूप नाही. आपण एखादे कृत्य जेव्हा कर्तव्यभावनेतून करतो, नीतितत्त्वाविषयी आदरभावनेतून करतो तेव्हाच त्या कृत्याला नैतिक मूल्य प्राप्त होते. उदा. एखादी व्यक्ती आईवडिलांकडे असलेल्या संपत्तीच्या मोहाने किंवा त्यांच्याविषयी वाटणाऱ्या प्रेमामुळे किंवा लोकांनी चांगले म्हणावे म्हणून त्यांची सेवा करीत असेल तर अशा सेवेला नैतिक मूल्य असत नाही. परंतु आईवडिलांजवळ संपत्ती असो वा नसो, त्यांच्याविषयी प्रेम वाटत असो वा नसो, लोक काहीही म्हणोत, त्यांची सेवा करणे हे मुलांचे कर्तव्य आहे म्हणून जेव्हा एखादी व्यक्ती आईवडिलांची सेवा करते तेव्हाच त्याला नैतिक मूल्य प्राप्त होते. याचा अर्थ फायद्यासाठी, आवडीपोटी, मानसन्मानासाठी जेव्हा एखादी व्यक्ती कृत्य करते तेव्हा ते अनैतिक असते असे नाही. असे कृत्य नीतितत्त्वाशी सुसंगतही असू शकेल. परंतु जेव्हा एखादे कृत्य कामपूर्तीसाठी नव्हे तर कर्तव्यभावनेतून, नीतितत्त्वांचा आदर राखण्याच्या हेतूने, आवडीनिवडीचा, नफातोट्याचा विचार न करता केले जाते तेव्हाच त्याला नैतिक मूल्य प्राप्त होते. कान्टप्रणीत नीतीचा हा विचार फलाच्या आकांक्षेने केलेल्या कर्माला नैतिक मूल्य नसते तर ते कर्तव्य आहे म्हणूनच जेव्हा कर्म केले जाते तेव्हाच त्याला नैतिक मूल्य प्राप्त होते, अशा पारंपरिक भारतीय विचाराशी फार मिळताजुळता आहे. म्हणून भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेत ठाण असलेल्या पंडिताला तो प्रमाण वाटेल, आणि त्याला आकर्षित करील. कान्टच्या तत्त्वज्ञानातील आकार (form) आणि आशय (content), अनुभवपूर्व (a priori) आणि अनुभवोत्तर (a posteriori) तसेच विश्लेषक (analytic) आणि संश्लेषक (synthetic) ही द्वंद्वे किंवा भेद आणि त्यातील पारिभाषिक बारकावे हे भारतीय परंपरेच्या अभ्यासकाला अनाकलनीय आणि समजण्यास कठीण वाटले तरी नीती हे एक स्वायत्त साध्य आहे आणि माणूस हा पूर्ण विवेकी नसल्यामुळे नीतितत्त्वे त्याला निरुपाधिक आदेशाच्या स्वरूपात स्वीकारावी लागतात हा कान्टचा विचार त्याला महत्त्वाचा वाटेल यात शंका नाही.

कान्टच्या नीतिविषयक विचाराचे पारंपरिक हिंदू नीतिविषयक विचाराशी विशेषत: पुरुषार्थ विचाराशी अर्थपूर्ण साम्य आहे असे प्रा. रेगे सांगतात. पुढे मोक्ष पुरुषार्थाचा विचार यायचा आहे. त्या दृष्टीने कान्टने केलेला 'गुडविल्' आणि 'होली विल्' हा भेद महत्त्वाचा वाटतो. माणसात विवेक व वासना असे द्वंद्व आहे. आपण पूर्ण विवेकी नसल्यामुळे नीतीचे स्वरूप निरुपाधिक आदेशांचे पालन या प्रकारचे आहे. हा आदेश विवेकशक्तीचा असतो. पण व्यक्ती पूर्ण विवेकी झाली की ती स्वभावत:च, सहजगत्या विवेकाने वागत असल्यामुळे तिला नीतितत्त्वे आदेशाच्या स्वरूपाची राहात नाहीत. याला कान्ट 'होली विल्' म्हणतो. ही कल्पना मुक्त व्यक्ती विधिनिषेधापलीकडे जाते; तिला जे नैतिकदृष्ट्या करणे कर्तव्य असते ते ती सहजपणे, स्वभावत:च करीत असते या भारतीय पारंपरिक मताशी मिळतीजुळती आहे.





अनुक्रमणिका

(४) पुरुषार्थ विचाराची मांडणी

"माणसाला जे हवे असते, जे साधायचे असते ते साध्य म्हणजे पुरुषार्थ की माणसाला जे हवे असणे योग्य असते, जे साधायचा प्रयत्न करणे योग्य असते तो पुरुषार्थ" असा प्रश्न प्रा. रेगे उपस्थित करतात. यांतील दुसरा विकल्प स्वीकारल्यास इच्छांचा विचार न करता इष्टानिष्ट, चांगले-वाईट यांचे ज्ञान कसे होते हा प्रश्न निर्माण होतो. त्याचे उत्तर चांगलेपणाचे ज्ञान वस्तूच्या साक्षात् दर्शनाने होते असे दिल्यास "ही गोष्ट चांगली आहे पण माणसाला त्याची इच्छा नाही, ती हवीशी वाटत नाही" असे म्हणावे लागेल. परंतु हे म्हणणे विपरीत आहे. म्हणून दुसरा विकल्प स्वीकारता येत नाही. "ज्या गोष्टीची इच्छा असते, ज्या गोष्टी माणसाला हव्या असतात अशी साध्ये म्हणजे पुरुषार्थ असा पुरुषार्थाचा अर्थ घेतला पाहिजे" (पृ. ४९) असा प्रा. रेगे यांचा निष्कर्ष आहे.

प्रा. रेगे यांनी माणसाला जे हवे असते तो पुरुषार्थ असा अर्थ घेतल्यामुळे धर्म, अर्थ, काम या त्रयीत काम हा पहिला पुरुषार्थ, अर्थ हा दुसरा आणि धर्म हा तिसरा पुरुषार्थ ठरतो. म्हणजे प्रा. रेगे यांच्या विवरणानुसार पुरुषार्थत्रयीचा क्रम काम, अर्थ, धर्म असा होतो. या क्रमामागील सूत्र "काम हे साध्य व अर्थ हे साधन; काम हा पुरुषार्थ नसता तर अर्थ हा पुरुषार्थही नसता. तेव्हा काम हा प्रधान पुरुषार्थ आणि अर्थ हा दुय्यम-गौण. काम अर्थावर अवलंबून असलेला पुरुषार्थ आहे. अर्थ जर प्राप्त नसेल तर 'कामा'चा आशय अतिशय तुटपुंजा राहील. तेव्हा अर्थामुळे कामसाफल्य शक्य होते एवढेच नव्हे तर काम अर्थामुळे समृद्ध होतो. अर्थ अशा रीतीने कामाच्या बरोबरीचा व भिन्न असा पुरुषार्थ ठरतो. (पृ. ५३) यामुळे अर्थ-काम प्राप्ती हे मानवी कल्याणाचे स्वरूप ठरते.

अर्थ-काम एवढेच पुरुषार्थाचे स्वरूप का टिकू शकत नाही? त्यात धर्माची भर घालण्याची जरूर काय? या प्रश्नांना प्रा. रेगे यांचे उत्तर असे की, माणूस समाज करून राहणारा प्राणी आहे आणि त्याचा विश्वाशीही संबंध आहे. व्यक्तीचा समाजाशी आणि विश्वाशी संबंध हा धर्माचा विषय आहे. म्हणून धर्म या पुरुषार्थाकडे वळावे लागते. प्रा. रेगे धर्माची तीन रूपे प्रस्तुत करतात : (१) मीमांसाप्रणीत वेदाज्ञांचे पालन म्हणजे धर्म, (२) जितेन्द्रिय, लोभादि विकारांपासून मुक्त, सत्प्रवृत्त, ज्ञानी, प्रौढ, व्यक्तींना मान्य असणारा आणि त्यांच्याकडून पालन केला जाणारा तो धर्म; आणि (३) समाजातील सार्‍या व्यक्तींना आपापला पुरुषार्थ संपादन करता येईल अशी सामाजिक घडी किंवा रहाटी म्हणजे लोकयात्रा. लोकयात्रेची समाजधारणेची तत्त्वे किंवा नियम म्हणजे धर्म.

एकूण धर्म, अर्थ, काम या पुरुषार्थत्रयीमध्ये अंतर्गत सुसंगती आहे. काम म्हणजे माणसांच्या इच्छांची पूर्ती, अर्थ म्हणजे इच्छापूर्तीसाठी अर्थप्राप्ती किंवा अर्थोत्पादन आणि धर्म म्हणजे सर्वांचा अर्थ-काम साधावा यासाठीची व्यवस्था, अशी प्रा. रेगे यांची त्रिवर्गाची मांडणी आहे. मोक्ष या चवथ्या पुरुषार्थाकडे वळण्यापूर्वी आपण या त्रिवर्गाच्या मांडणीचा थोडा विचार करू.

पुरुषार्थांच्या पारंपरिक मांडणीतील क्रम, धर्म, अर्थ, काम आणि मोक्ष असा आहे. प्रा. रेगे यांच्या विवरणातून या पारंपरिक क्रमाचे स्पष्टीकरण मिळत नाही. पुरुषार्थांच्या पारंपरिक क्रमामागील सूत्र पुरुषार्थाच्या व्याख्येतच आहे. मला वाटते, पारंपरिक दृष्टीने "माणसाला जे हवे असणे योग्य असते, जे साधायचा प्रयत्न करणे योग्य असते" तो पुरुषार्थ. परंतु 'इच्छांचा विचार न करता योग्यायोग्य, चांगले-वाईट याचे ज्ञान कसे होते?' या प्रश्नाचे समाधानकारक उत्तर देता येत नाही या कारणावरून प्रा. रेगे यांनी ही व्याख्या नाकारली आहे आणि 'ज्या गोष्टींची इच्छा असते, ज्या गोष्टी माणसाला हव्या असतात अशी साध्ये म्हणजे पुरुषार्थ' अशी व्याख्या स्वीकारली आहे. पण त्यामुळे वरील समस्या सुटली का? तसे दिसत नाही. कारण ही व्याख्या स्वीकारल्यावर प्रा. रेगे पुढे म्हणतात, "पण आपल्याला असेही दाखवून द्यावे लागेल की, माणसाची एकंदर प्रकृती अशी असते की चांगली साध्ये आणि वाईट साध्ये हा भेद तो करू शकतो. हा भेद करण्याची त्याची प्रवृत्ती असते आणि जी गोष्ट चांगली ठरेल ती साध्य म्हणून स्वीकारण्याची त्याची स्वाभाविक प्रवृत्ती असते." (पृ. ४९) प्रा. रेगे म्हणतात तसे जर आपण दाखवू शकत असू तर 'माणसाला जे हवे असणे योग्य असते तो पुरुषार्थ' हे स्वीकारण्यात अडचण येऊ नये. किंबहुना मानवेतर प्राण्यांहून माणसाला अलग करणारे माणसाचे व्यवच्छेदक लक्षण म्हणजे 'धर्म' असे पारंपरिक मत आहे. म्हणून 'धर्म' हा माणसाला 'स्वाभाविक' आहे.

प्रा. रेगे यांच्या वरील वाक्यातील 'स्वाभाविक प्रवृत्ती' हा शब्दप्रयोग संदिग्ध आहे. आहार, निद्रा, भय, मैथुन या प्रवृत्ती स्वाभाविक आहेत म्हणजे 'नैसर्गिक' आहेत. त्या

अनुक्रमणिका

शिकाव्या-शिकवाव्या लागत नाहीत. भागवत पुराणाच्या भाषेत बोलायचे तर 'नही तत्र चोदना'. म्हणजे 'सुखाची इच्छा कर', 'दुःखापासून परावृत्त हो', 'ज्यापासून जीवाला धोका आहे त्याला भीत जावे' असा विधी-उपदेश अनावश्यक आहे. दुःखाची इच्छा करू नये असा निषेध करावा लागत नाही. परंतु चांगली साध्ये आणि वाईट साध्ये यात भेद करू शकण्याची प्रवृत्ती, शक्ती माणसाच्या प्रकृतीतच आहे, स्वाभाविक आहे असे म्हणताना, हा भेद कसा करावा हे शिकावे-शिकवावे लागत नाही असे अभिप्रेत नाही. दीर्घकालीन भवितव्याचा विचार करणे, स्वार्थ-परार्थ, प्रमाण-अप्रमाण, सारासार, इष्टानिष्ट यांच्यामध्ये विवेक करण्याची प्रवृत्ती व क्षमता माणसात स्वाभाविक आहे याचा अर्थ माणूस ते शिकू शकतो, मानवेतर प्राण्यांत ते शिकण्याची क्षमता नसते. माणसाला 'भाषा' स्वाभाविक आहे याचा अर्थ न शिकता-शिकवता तो एखादी भाषा बोलू लागतो असा नाही. तर भाषा शिकण्याची त्याची क्षमता आहे. हे एवढ्या विस्ताराने लिहिण्याचे कारण पारंपरिक दृष्टीने धर्म, विवेकबुद्धी माणसाला स्वाभाविक आहे याचा अर्थ शिक्षण, उपदेश यांच्याद्वारा माणसात विवेकबुद्धी, धर्मप्रवृत्ती जागृत करता येते. म्हणून धर्म हा माणसाला स्वाभाविक असला तरी तो शिक्षण, उपदेश, आज्ञा यांच्याद्वारे शिकावा लागतो. तो 'चोदनालक्षण' आहे. धर्माचे 'विधी-प्रतिपाद्य' हे लक्षण वैदिक कर्मकाण्डात्मक विधिनिषेधांपुरतेच मर्यादित नसून ते कुठल्याही धर्माला (अगदी साधारणधर्मालाही), एवढेच नव्हे तर एकूण 'सांस्कृतिक' अंगाला लागू आहे आणि हे अंगच माणसाला मानवेतर प्राण्याहून वेगळे करणारे माणसाचे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. या अर्थाने ते 'स्वाभाविक' आहे.

माणसाच्या स्वाभाविक प्रवृत्ती दोन प्रकारच्या – (१) आहार, निद्रा, भय, मैथुन इत्यादी नैसर्गिक – ज्या शिकाव्या-शिकवाव्या लागत नाहीत आणि ज्या माणूस आणि मानवेतर प्राण्यात समान आहेत; आमि (२) धर्म, विज्ञान, कला, क्रीडा, साहित्य, नीती, अध्यात्म इत्यादी संस्कार्य, सांस्कृतिक – ज्या शिकाव्या-शिकवाव्या लागतात आणि ज्या माणसाला मानवेतर प्राण्यांहून अलग करणाऱ्या व्यवच्छेदक लक्षणे आहेत. पुरुषार्थ ही नैसर्गिक प्रवृत्ती नसून सांस्कृतिक संकल्पना आहे. म्हणून कामपूर्तीची नैसर्गिक प्रवृत्ती हा पुरुषार्थ नाही. नाहीतर मानवेतर प्राण्यांना सुद्धा पुरुषार्थ असतो असे मानावे लागेल. मानवेतर प्राण्यांत कामवासनेचे नियमन निसर्गनियमांद्वारा होते. माणसांत तसे होत नाही. म्हणून ते धर्माद्वारा करावे लागते. कामपूर्तीची नैसर्गिक प्रवृत्ती हा पुरुषार्थ नाही. माणसामध्ये ती कामासक्ती किंवा कामासव आहे. "धर्माला अविरोधी काम" हाच काम-पुरुषार्थ. तसेच कामपूर्तीची साधने प्राप्त करण्याची प्रवृत्ती म्हणजे 'अर्थ' पुरुषार्थ नसून धर्माला अविरोधी अर्थोत्पादनाची प्रवृत्ती हाच अर्थ पुरुषार्थ. म्हणून मला वाटते, 'माणसाला जे हवे असणे योग्य असते; जे साधायचा प्रयत्न करणे योग्य असते, तो पुरुषार्थ' हे लक्षण पारंपरिक पुरुषार्थाच्या सिद्धान्ताशी अधिक सुसंगत ठरावे. ही व्याख्या स्वीकारण्यातील प्रा. रेगे यांनी निर्देश केलेली अडचण म्हणजे योग्य-अयोग्य, इष्टानिष्ट, चांगले-वाईट याचे ज्ञान कसे होते हा प्रश्न. प्रा. रेगे यांनी 'चांगलेपणाचे ज्ञान साक्षात् दर्शनाने होते' हे सुचविलेले भूखादी उत्तर अर्थातच चांगलेपणा हा पिवळेपणासारखा गुण आहे या चुकीच्या गृहीतावर आधारित आहे. पूर्वमीमांसेचे उत्तर धर्माचे ज्ञान उपदेशाने, विधिनिषेधात्मक वाक्यांद्वारा होते, प्रत्यक्ष अनुमानादि प्रमाणांनी होत नाही – अगदी अलौकिक, योगज, अतींद्रिय प्रत्यक्षानेही होत नाही, असे आहे. 'सचोटीने धन मिळवावे', 'जीवांना त्रास देऊ नये' हे ज्ञान विधिनिषेध वाक्यांद्वारा होते. नैसर्गिक वासनांचे, इच्छांचे अर्थकाम प्रवृत्तीचे नियमन करणे हे धर्माचे काम आहे; धर्म वास्तवाचे वर्णन करीत नाही. तात्पर्य, धर्माधिष्ठित अर्थ-काम हे पुरुषार्थ आहेत. धर्मविरोधी म्हणजे संयमरहित कामातून क्रोध, संमोह, स्मृतिभ्रंश, बुद्धिनाश आणि शेवटी सर्वनाश अशी परंपरा आहे. कामाचा आश्रय घेऊन कामोपभोग हेच सर्वस्व मानणारे आणि कामपूर्तीसाठी अन्यायानेही अर्थसंचय करणारे लोक आसुरीसंपत्तीचे असतात असे मानले आहे. तात्पर्य धर्मविरोधी, धर्मविरहित, अर्थ-काम हे पुरुषार्थ नसून धर्माधिष्ठित अर्थकाम हेच पुरुषार्थ आहेत. म्हणून धर्म हा प्रथम पुरुषार्थ आणि त्यावर अधिष्ठित अर्थ-काम हे गौण पुरुषार्थ असल्यामुळे पुरुषार्थांचा पारंपरिक क्रम धर्म, अर्थ, काम असा आहे. धर्मविरहित अर्थकामप्राप्ती हे प्रेयस् आहे, श्रेयस् नाही. धर्मनियंत्रित अर्थकाम हे मानवी कल्याण किंवा श्रेयस् आहे.

प्रा. रेगे यांच्या मते अर्थ-काम पुरुषार्थात धर्माची भर घालण्याचे प्रमुख कारण अन्य व्यक्तींना अर्थ-काम पुरुषार्थ संपादन करता यावा हे आहे. या मतामागील गृहीत असे आहे की, अर्थकाम पुरुषार्थ प्राप्त करणे म्हणजे अर्थ-कामाच्या मागे

अनुक्रमणिका

लागणे; तृष्णामय, भोगासक्त जीवन जगणे आणि पर्यायाने जीवघेण्या स्पर्धेत उतरणे. पण ही भोगवादी, भौतिक सुखवादी कल्पना अर्थकामपुरुषार्थकल्पनेहून वेगळी आणि कदाचित विसंगतही आहे. अर्थकामाच्या मागे लागलेल्या व्यक्तीला समाधान लाभत नाही. तिचे चित नेहमी भ्रांत विकारयुक्त, अतृप्त, अस्थिर, वखवखलेले असते असे भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरा मानते. संयम, इंद्रियनिग्रह करून अर्थकाम सेवन केल्यासच चित्ताची प्रसन्नता, स्थिरता ढळत नाही. म्हणून व्यक्तिगत जीवनातही धर्माची गरज आहे. हिंदुधर्मातील आश्रम व्यवस्थेनुसार ब्रह्मचर्याश्रमात धर्मपुरुषार्थाचे पालन करून संयमाची बैठक सिद्ध झाल्यावर गृहस्थाश्रमात अर्थ-काम पुरुषार्थांची प्राप्ती आणि वानप्रस्थ व संन्यास आश्रमात मोक्षाची मार्गक्रमणा करावयाची असते. गृहस्थाश्रमात अर्थकामाचे सेवन करणे म्हणजे वित्तमोहात आणि कामभोगात बुडून जाणे नव्हे.

धर्म-अर्थ-काम ह्या पुरुषार्थ-त्रयीचा विचार करून मोक्ष या चवथ्या पुरुषार्थाकडे वळल्यावर "धर्म-अर्थ-काम ही त्रयी आणि ह्यांच्यामध्ये प्रथमदर्शनी तरी विसंवाद किंवा निदान ताण आढळून येतो ह्यात शंका नाही" (पृ. ७१) असे प्रा. रेगे म्हणतात. लेख क्रमांक १० ते १४ पर्यंत ते मोक्ष स्वरूपाचा आणि मोक्षाची त्रिवर्गाशी कशी सांगड घालता येईल याचा विचार करतात. ज्याप्रमाणे त्यांनी धर्माची तीन रूपे सांगितली त्याप्रमाणेच ते मोक्षाच्या तीन संकल्पनांचे विवरण करतात : (१) सांख्य आणि अद्वैत यांची मोक्षसंकल्पना; (२) इहवादी मोक्षकल्पना, आणि (३) मुक्तावस्थेतही जीवांचे अहंकार मुक्त असे स्वतंत्र अस्तित्व स्वीकारणाऱ्या विशिष्टाद्वैती दर्शनाची मोक्षसंकल्पना.

ज्याप्रमाणे धर्माची पारलौकिक (मीमांसाप्रणीत) संकल्पना व्यक्ती-समाज आणि विश्व ह्यांच्याविषयीच्या एका विशिष्ट दृष्टीवर अवलंबून आहे त्याचप्रमाणे मोक्ष पुरुषार्थाची पारलौकिक संकल्पनासुद्धा मानव व विश्व ह्यांच्याविषयीच्या दुसऱ्या विशिष्ट दृष्टीवर अवलंबून आहे. माणूस हा चातुर्वर्ण्य समाजाचा एक अविभाज्य घटक आहे आणि हा समाज विश्वचक्राचा अविभाज्य घटक आहे त्यामुळे समाजातील आणि विश्वातील विशिष्ट स्थानानुसार प्राप्त कर्तव्ये करीत विश्वचक्राची गती अबाधित ठेवणे म्हणजे धर्म. ही वैदिक दृष्टी आहे. याउलट "माणूस ह्या जगात परका आहे, आगन्तुक आहे.... त्याचा वस्तुतः विश्वाशी काही संबंध नसतो, पण आपला संबंध आहे असे तो मानतो आणि म्हणून विश्वात अडकून पडतो. पण जेव्हा हे अज्ञान नाहीसे होते, विश्वाशी आपला काही संबंध नाही हे ज्ञान त्याला होते, तेव्हा तो विश्वाच्या खोड्यातून निसटतो. तो मुक्त होतो. ही मुक्ती हे जीवनाचे परमसाध्य, परमश्रेय आहे." (पृ. ७५) "बौद्ध, जैन ही अवैदिक दर्शने आणि सांख्य हे औपचारिकपणे वैदिक असलेले पण वस्तुतः अवैदिक असलेले दर्शन" यांची ही विश्वाकडे बघण्याची वेगळी दृष्टी आहे. प्रा. रेगे ह्यांना श्रमणमार्गी दर्शने म्हणतात. (तत्रैव)

धर्म, अर्थ, काम या त्रिवर्गाला आधारभूत वैदिक, ब्राह्मण दृष्टी आणि मोक्षाला आधारभूत अवैदिक श्रमण दृष्टी या परस्परविरोधी आहेत असे मानून प्रा. रेगे वैदिक-अवैदिक, ब्राह्मण-श्रमण यांच्यामध्ये अभेद्य भिंत उभी करतात. वैदिक परंपरेत अगदी संहिता-ब्राह्मण काळापासून मोक्षसंकल्पना आहे असे काही विद्वान मानतात. अर्थात तेथे 'मोक्ष' या शब्दाऐवजी अमृतप्राप्ती, परमपदप्राप्ती, अक्षरप्राप्ती इत्यादी शब्दांचा प्रयोग केला आहे. ते कसेही असो, उपनिषदांपासून मोक्षकल्पना स्पष्टपणे वैदिक परंपरेत आली आहे एवढे तरी मान्य व्हावे, मग तो श्रमणविचारांचा परिणाम असो वा नसो. श्रमणमार्गी दर्शनाचे प्रातिनिधिक दर्शन म्हणून, औपचारिकपणे का होईना, वैदिकपरंपरेतील सांख्यदर्शन घेतात; बौद्ध किंवा जैन दर्शन घेत नाहीत हेसुद्धा विशेष नोंद घेण्यासारखे आहे. तात्पर्य, हिंदू धार्मिक परंपरेतील मोक्ष-संकल्पनेचा विचार करताना उपनिषदे, गीता, वेदान्तदर्शने आणि ज्ञानेश्वर तें तुकारामापर्यंत अव्याहत चालत आलेल्या परंपरेचा विचार मध्यवर्ती न मानता सांख्यदर्शनाचा विचार मध्यवर्ती मानला गेला आहे. " 'मोक्ष' हा एक पुरुषार्थ आहे, किंबहुना सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ आहे. म्हणजे माणसाचे सर्वोच्च ध्येय आहे असे मानणाऱ्या सांख्यदर्शनाचा परिचय आपण ... करून घेतला" (पृ. ८०) असे प्रा. रेगे म्हणतात त्यावरून असे वाटण्याचा संभव आहे की, इतर दर्शनांपासून सांख्य दर्शनाला वेगळे करणारे हे व्यवच्छेदक लक्षण आहे. परंतु असे समजणे ही गैरसमजूत होईल. कारण अवैदिक दर्शनातील चार्वाक् दर्शन आणि वैदिक परंपरेत समावेश केल्या जाणाऱ्या दर्शनांतील पूर्वमीमांसादर्शन सोडल्यास अन्य सर्व दर्शने मोक्ष हा सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ आहे असेच मानतात. म्हणून मोक्ष हा सर्वश्रेष्ठ पुरुषार्थ आहे असे मानणे हे भारतीय दर्शनांचे सामान्य लक्षण मानण्याची प्रथा आहे. (चार्वाक आणि पूर्वमीमांसा हे अपवाद आहेत.) ही सर्व

अनुक्रमणिका

दर्शने सामान्यपणे अज्ञानामुळे कर्मबंध, कर्मबंधामुळे जन्ममृत्यूपरंपरा आणि या जन्ममृत्युपरंपरेतून सुटका म्हणजे मोक्ष हा विचार स्वीकारतात. ही सर्व दर्शने हे अज्ञान अनादी मानतात. तसेच ही सर्व दर्शने अहंकार, विषयासक्ती, विकार, कषाय, तृष्णा, ममत्व, मोह यांतून मुक्ती असे मोक्षावस्थेचे वर्णन करतात. आणि मोक्षप्राप्तीसाठी निष्काम कर्मयोग, ज्ञानयोग, भक्तियोग, पातंजल योग इत्यादी साधनमार्ग सांगितले आहेत. अशी ही मोक्षपुरुषार्थाविषयीची सर्वसमंत ढोबळ विचारचौकट आहे. प्रत्येक दर्शनाच्या सद्वस्तुमीमांसा, ज्ञानमीमांसा इत्यादी विशिष्ट सिद्धान्तानुसार मोक्षाचे स्वरूप, मार्ग इत्यादीबाबतच्या तपशिलात मतभिन्नता आहे. भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेतील मोक्षविचाराची ही पार्श्वभूमी ध्यानात ठेवून प्रा. रेगे यांनी नमूद केलेल्या तीन मोक्षसंकल्पनांचा थोडक्यात विचार करू.

प्रत्येक व्यक्तीला आपापला पुरुषार्थ संपादन करता यावा अशा प्रकारची समाजव्यवस्था व तिचे नियम असा धर्मसंकल्पनेचा इहवादी अर्थ करता येतो. त्याचप्रमाणे प्रा. रेगे मोक्षाचा इहवादी अर्थ लावतात. समाजाचा आणि विश्वाचा अविभाज्य घटक म्हणून व्यक्तीने समाज आणि निसर्ग यांच्याविषयीची आपली कर्तव्ये पार पाडणे अत्यंत महत्त्वाचे आहे. त्याचबरोबर या समग्र विश्वाच्या आणि मानवेतिहासाच्या संदर्भात व्यक्ती नगण्य आहे याचीही व्यक्तीला जाणीव असते. "या दुहेरी जाणिवेमुळे कर्तव्यभावनेची धार बोथट न होताही माणसाला एक प्रकारची अलिप्तता लाभते. हे साक्षित्व, अलिप्तता माणसाला अनुभवता येते." अशी ही मोक्षाची इहवादी कल्पना आहे. मोक्ष म्हणजे जर बंधनातून सुटका असेल तर इहवादी मोक्षकल्पनेत कोणत्या बंधनातून सुटका अभिप्रेत आहे? असा प्रश्न विचारून "केवळ एक विशिष्ट जीव आणि विशिष्ट समाजातील विशिष्ट स्थानावर असलेला कर्ता ह्या माणसाच्या स्वरूपात जो बंदिस्तपणा अंतर्भूत असतो त्याच्यापासूनची सुटका" (पृ. ९३) असे त्याचे उत्तर देतात. ही दृष्टी व्यक्तीचे विशिष्ट स्वरूप नाकारीत नाही, पण त्याच्या पलीकडे जाऊन त्याला एक वेगळे परिमाण देते. त्याच्याद्वारे व्यक्ती विश्वाशी आणि मानवजातीशी एका प्रकारची एकरूपता साधते." (पृ. ९३)

या इहवादी मोक्षसंकल्पनेची दोन वैशिष्ट्ये प्रा. रेगे निदर्शनास आणतात : (१) या पुरुषार्थकामनेचे स्वरूप ऐहिक आहे, "दृश्य विश्व आणि दृश्यविश्वाच्या चौकटीत ज्यांचा आविष्कार होतो अशा माणसांच्या मनःशक्ती, प्रवृत्ती ह्यांच्या द्वारा ह्या पुरुषार्थाचा आशय निःशेषपणे मांडता येतो. या चौकटीपलीकडे जाणारी कोणतीही अवस्था मानवी कल्याणाच्या ह्या संकल्पनेत अंतर्भूत नसते." (पृ. ९४) (२) "ह्या मोक्षधर्माची सामाजिक धर्मापासून कधीही फारकत होत नाही." (तत्रैव). या इहवादी मोक्षधर्माला प्रा. रेगे 'इहवादी अध्यात्म' म्हणतात. मोक्ष, धर्म, अध्यात्म या संकल्पनांद्वारा इहवादी आपली भूमिका व्यक्त करणे नापसंत करील याची प्रा. रेगे यांना कल्पना आहे; तरीपण उदारमतवादी इहवादी आध्यात्मिक संकल्पना कोणत्या अर्थाने किती मर्यादेपर्यंत आपल्या दृष्टीत सामावून घेऊ शकेल याची ही चांगली मांडणी आहे.

भारतीय परंपरेतील मोक्षाची कल्पना इहवादी नाही. प्रा. रेगे यांनी सांख्यदर्शनाची मोक्षसंकल्पना प्रातिनिधिक म्हणून घेतली आहे. पण मोक्षाच्या ह्या संकल्पनेत त्यांना अनेक अडचणी जाणवतात. उदा. (१) शुद्ध, ज्ञानमय, प्रकाशमय, पुरुषाला भ्रम होतोच कसा? (२) मुक्तावस्थेत पुरुषाला काही कर्तव्येच उरत नाहीत. तो केवळ प्रकृतीपासूनच नव्हे तर अन्य पुरुषांपासून अलग असतो. ही मुक्तावस्थेची कल्पना नैतिकदृष्ट्या कितपत मान्य होण्याजोगी आहे. (३) धर्म, अर्थ व काम हा त्रिवर्ग आणि मोक्ष यांच्या संतुलनाची कल्पनाच आत्मविसंगत आहे. मग त्यांच्यात संतुलन कसे साधायचे? या अडचणी केवळ सांख्यमतापुरत्याच मर्यादित नाहीत तर अद्वैतमतासमोरही अशा अडचणी आहेत. उदा. (१) एखाद्या जीवाने ब्रह्मावस्था प्राप्त करून घेतली असे सुसंगतपणे म्हणता येत नाही. कारण जोपर्यंत तो विशिष्ट जीव असतो तोपर्यंत त्याला ब्रह्मावस्था प्राप्त झालेली नसते व ती प्राप्त होते तेव्हा तो विशिष्ट जीव राहिलेला नसतो. (२) धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष अशा चतुर्विध पण संतुलित पुरुषार्थांची सिद्धी झाली आहे अशी जीवनाची सुसंगतपणे कल्पना करता येत नाही. (३) ब्रह्मानुभवानंतर जीवाचे जीवत्व उरत नाही एवढेच नव्हे तर अद्वैतमतानुसार तो कधीच बद्ध नव्हता, साधक नव्हता, साधना नव्हती म्हणून मोक्ष प्राप्त करून घेण्याचा प्रश्नच नव्हता. (पृ. ९८)

या सैद्धान्तिक आणि व्यावहारिक (प्रॅक्टिकल) आक्षेपांना उत्तरे दिली गेली आहेत, देता येतात आणि हा दार्शनिक वाद तत्त्वज्ञानातील अन्य अनेक वादांप्रमाणे कधीही न संपणारा

वाद आहे. म्हणून अशा वादात न शिरता प्रा. रेगे यांनी या अडचणीतून जो मार्ग काढला आहे तेवढा नमूद करू. सैद्धान्तिक अडचणीवरील तोडगा म्हणजे मोक्ष, ही वास्तवाचे वर्णन करणारी सैद्धान्तिक संकल्पना नसून जीवनाचे नियमन करण्यासाठी वापरायची व्यावहारिक (प्रॅक्टिकल) संकल्पना आहे असे मानणे. मुक्तावस्थेतील व्यक्ती ही कल्पनाच आत्मविसंगत आहे या अडचणींवरील तोडगा म्हणजे मोक्ष शुद्ध आणि परिपूर्ण स्वरूपात व्यक्तीला प्राप्त करून घेता येत नाही, पण मोक्षाच्या अधिकाधिक जवळ जाणे हे व्यक्तीचे साध्य आहे व ते तिला सिद्ध करता येते असे मानणे. (पृ. १०४) अशा तऱ्हेने सांख्य-अद्वैत मोक्ष संकल्पना दुर्वल स्वरूपात स्वीकारावी, असे प्रा. रेगे सुचवितात. या अर्थाने स्थितप्रज्ञाची किंवा मोक्षमार्गावरील मुमुक्षू साधकाची जीवनसरणी ही आदर्श मानवी जीवनाची प्ररूपे आहेत.

अशा सैद्धान्तिक आणि व्यावहारिक अडचणी उद्‌भवत नाहीत अशी मोक्षाची संकल्पना म्हणून विशिष्टाद्वैती मोक्ष-संकल्पनेचा प्रा. रेगे निर्देश करतात. या मतानुसार जीव अहंकारामुळे परमात्म्यापासून स्वतंत्र असल्याचे मानतात. या अहंकारातून सुटका म्हणजे मोक्ष. या अवस्थेत एक विशिष्ट जीव म्हणून जीवाला अस्तित्व असते; पण ईश्वरात आपला अहंकार विलीन करून तो ईश्वरेच्छेप्रमाणे आपले आयुष्य जगतो. असे जगणे हे माणसाचे परमोच्च व संपूर्ण श्रेय असते आणि ईश्वरी कृपाप्रसाद हा या श्रेयावरचा कळस असतो. अर्थात मोक्ष हा पुरुषार्थ स्वीकारण्यासाठी विशिष्टाद्वैती मत स्वीकारणे आवश्यक आहे असे नाही असेही ते सांगतात.

धर्म केवळ सामाजिक धर्म या अर्थाने न घेता साधारणधर्म या अर्थाने घेतला आणि मोक्ष म्हणजे अहंकारातून मुक्ती असे मानले की, धर्म-अर्थ-कामाशी मोक्षाची सांगड घालता येते. "आत्मौपम्य बुद्धीने इतर कुणाचेही कल्याण हे माझे साक्षात् साध्य आहे ह्या वृत्तीने जगणे म्हणजे साधारणधर्म पाळणे. अहिंसा, (जीवमात्राविषयी) करुणा, मैत्री इ. ही साधारणधर्माची रूपे आहेत." (पृ. १०५) "सामाजिक धर्म अहंकाराला मर्यादा घालतो. साधारणधर्म अहंकाराचे निर्मूलन करू पाहतो." (पृ. १०६) मी आणि माझे, अहंकार आणि स्वार्थ यांचे पूर्णपणे निर्मूलन करू पाहणाऱ्या साधारणधर्मामध्ये भीती, द्वेष यांना स्थान नसते. आप-पर भेद नसतो. त्यात समदृष्टी आणि सर्वांच्या कल्याणाविषयी उत्कट आस्था असते. सर्वांच्या कल्याणाविषयी समान आस्थेला 'सर्वभूतहितरति' म्हणतात. 'या आस्थेतील उत्स्फूर्तता आणि वैश्विक दृष्टीतील अलिप्तता ह्यांचा मेळ साधारणधर्मात घातला जातो.... तेव्हा साधारणधर्म म्हणजे वेगळ्या, उच्चतर पातळीवरील, अंहकाराच्या पलीकडे असलेल्या पातळीवरील धर्म अर्थ काम असतो. यांतील काम हा अहंकाराच्या अधिष्ठानापासून, जोखडापासून मुक्त झालेला काम असतो." (पृ. १०७) अशा तऱ्हेने चार पुरुषार्थांचा समन्वय साधून स्थितप्रज्ञाच्या जीवनसरणीचे विवरण प्रा. रेगे करतात. अतिशय अवघड पण माणसाला शक्य असलेली ही जीवनसरणी आहे. पण "मोक्ष जेव्हा प्रत्यक्षात साधला जातो तेव्हा कोणती अवस्था असते" त्याचे उत्तर तार्किक विचारातून लाभणार नाही. "ते श्रद्धेने स्वीकारावे लागेल," (पृ. १०९) अशी पुस्तीही ते जोडतात.

पुरुषार्थविचाराची अशी मांडणी करून शेवटच्या लेखात या पारंपरिक भारतीय विचारात व्यक्तीची स्वायत्तता आणि समता या दोन आधुनिक नैतिक मूल्यांची भर घालण्याच्या आवश्यकतेवर ते भर देतात. या आधुनिक नीतितत्त्वांशी विसंगत अशा सामाजिक संस्था व प्रथा यांना अन्याय्य म्हणून टाकून देऊन व्यक्तीची स्वायत्तता आणि समता यांच्याशी सुसंगत असे सामाजिक परिवर्तन हिंदू समाजाने घडवून आणायला हवे. अर्थात वर्णव्यवस्था विसर्जित करायला हवी हे ओघानेच येते.

चातुर्वर्ण्यात समतेची कल्पना नसली तरी श्रमण परंपरेत मोक्षार्थी म्हणून सर्व माणसांची समान प्रकृती आणि समान साध्य असल्यामुळे सर्व माणसे समान ठरतात. ही भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक दृष्टी धर्म-अर्थ-कामाच्या पलीकडे असणाऱ्या श्रेयाची ओढ माणसाला असते या अनुभवावर आधारित आहे. अर्थकामाशी निगडित असलेला धर्म म्हणजे सामाजिक धर्म. परंतु मोक्षसाधनेचा धर्म म्हणजे साधारण धर्म. अहंकाराचे विसर्जन हे मोक्षधर्माचे उद्दिष्ट आहे. स्वतःचे हित आणि सुख यांना जीवनात अग्रस्थान देऊन बाकी सर्व गौण किंवा साधनरूप मानणे हा अहंकार. या अहंकाराचे विसर्जन म्हणजे आत्मौपम्य बुद्धीने सर्व भूतांच्या हिताविषयी आस्था बाळगणे होय. आणि हेच साधारणधर्माचे सार आहे. उत्स्फूर्तपणे आणि पूर्ण शुद्धतेने साधारणधर्माचे पालन हीच इहलोकीची मुक्तावस्था.

वर्णधर्म टाकला तरी सामाजिक धर्म उरतो. साधारणधर्म सामाजिक धर्माला पूरक असतो. साधारणधर्म सर्व माणसांचा धर्म आहे व तो केवळ माणसांना उद्देशून आचरायचा नसून

अनुक्रमणिका

भूतमात्राला उद्देशून आचरण्याचा धर्म आहे. साधारणधर्मात माणूस स्वतःच्या हिताला गौण मानून सर्वभूतहिताशी एकरूप होतो. तो न्यायाच्या पलीकडे जातो. अशा तऱ्हेने सामाजिक पातळीवर स्वातंत्र्य, समता, न्याय ही नैतिक तत्त्वे, त्याही पलीकडे बंधुभाव आणि ह्या सर्वांच्या पलीकडे सर्व प्राणिमात्रांच्या हिताची आस्था अशा अत्युच्च आणि व्यापक पातळीवरून जगणे हे सर्वोच्च ध्येय आहे. साधारणधर्माला नियामक तत्त्व म्हणून आधुनिक भारतीय अध्यात्म विचारात मध्यवर्ती स्थान दिले पाहिजे. सम्यक् सामाजिक परिवर्तनाचे हे प्रेरणातत्त्व आहे.

उपयुक्ततावादावर आधारित सामाजिक सुधारणेच्या मर्यादा सुधारलेल्या देशातच स्पष्ट झाल्या. समाजातील शेवटच्या माणसाला न्याय देण्याचे सामर्थ्य तिच्यात नव्हते. सामाजिक परिवर्तनाला पायाभूत मार्क्सवादी विचारप्रणालीचे प्रामाण्यही शंकास्पद ठरले. अशा वेळी "भारतीय आध्यात्मिक परंपरेचा सम्यक् अर्थ लावला तर न्याय आणि माणुसकी ह्यावर आधारलेल्या स्वास्थ्यपूर्ण आणि चैतन्यशील समाजाच्या दिशेने वाटचाल करण्याची प्रेरणा तिच्यापासून मिळते हे रानडे, गांधी, विठ्ठल रामजी शिंदे, विनोबा, धर्मानंद कोसंबी ह्यांनी आपल्या उदाहरणाने दाखवून दिले आहे. त्यांना अभिप्रेत असणारी सामाजिक परिवर्तनाची संकल्पना रूढ संकल्पनांहून वेगळी असेल. तिच्यात तथ्य किती आहे ह्याचे गंभीरपणे परीक्षण करणे आजच्या संभ्रमित काळात अधिकच आवश्यक झाले आहे" (पृ. ११७). या परिच्छेदाने या लेखसंग्रहाचा प्रा. रेगे शेवट करतात.

(५) समारोप

पुरुषार्थ-विचाराची मांडणी करताना 'माणसाला जे हवे असते ते साध्य' म्हणजे पुरुषार्थ की 'जे हवे असणे योग्य असते' तो पुरुषार्थ या दोन पर्यायांतील प्रा. रेगे पहिला पर्याय स्वीकारतात. त्यामुळे 'काम' हा षड् रिपूतील एक रिपू आणि 'काम' एक पुरुषार्थ या दोन संकल्पनांत गल्लत होण्याची शक्यता आहे; निदान या दोन संकल्पनांचे भिन्नत्व स्पष्ट होत नाही. म्हणून धर्माला अविरोधी काम आणि अर्थच पुरुषार्थ होऊ शकतात. या दृष्टीने पुरुषार्थात धर्म हा प्रथम, प्रधान पुरुषार्थ आहे याची चर्चा आपण पूर्वी केली आहे. येथे हे नमूद करणे आवश्यक आहे की, प्रा. रेगे शेवटच्या प्रकरणात "अर्थ-काम धर्माशी सुसंगत ठरेल अशा रीतीने साधणे आवश्यक असते," "धर्माच्या चौकटीत प्रत्येकाने अर्थ-कामाची साधना केली पाहिजे ह्या म्हणण्यात धर्मपालन ही अर्थकाम साधण्याची पूर्वअट आहे असे अभिप्रेत आहे", (पृ. ११०) असे स्पष्ट सांगतात. असे असेल तर अर्थ काम पुरुषार्थांची व्याख्या धर्म्य काम व अर्थ अशीच करावी लागते. म्हणजेच माणसाला जे व जेवढे हवे असते तो पुरुषार्थ ठरणार नाही. ती तृष्णा ठरेल. ती कामासक्ती व वित्तमोह ठरेल. पण माणसाला जे व जेवढे हवे असणे योग्य असते तो पुरुषार्थ अशीच पुरुषार्थाची व्याख्या करावी लागेल.

प्रा. रेगे धर्माची तीन रूपे सादर करतात हे आपण पूर्वी पाहिले आहे. ह्यातील पहिला श्रुति-स्मृति-पुराणे ह्यांनी सांगितलेला नित्य-नैमित्तिक कर्मरूप पारलौकिक आणि वर्णाश्रम किंवा जातिनिहाय धर्म. हा विषमतेवर आणि पारलौकिक श्रद्धेवर आधारित आहे. परंतु चातुर्वर्ण्य, जातिव्यवस्था आणि पारलौकिकता नाकारूनही व्यक्तीच्या समाजातील स्थानाशी निगडित कर्तव्यकर्मे असा व्यापक आणि समता, न्याय यांच्याशी सुसंगत अर्थही करता येईल. सत्प्रवृत्त, ज्ञानी, जितेन्द्रिय, राग-लोभरहित प्रौढ व्यक्तींनी एकमताने स्वीकारलेला आणि आचरणात आणलेला धर्म ही धर्माची दुसरी संकल्पना. या धर्माचा आशय प्रा. रेगे यांनी विशद केलेला नाही. परंतु "ज्ञान म्हणजे व्यावहारिक शहाणपण" आणि "तरुणांपेक्षा प्रौढांच्या अंगी असे शहाणपण असणे अधिक संभाव्य असल्यामुळे ज्ञानी माणसांना 'प्रौढ' " म्हटले आहे, (पृ. ६१) असे प्रा. रेगे सांगतात. मला येथे ज्ञान म्हणजे अध्यात्मज्ञान, केवळ व्यावहारिक शहाणपण नाही असे वाटते. तसेच बाल आणि प्रौढ हे शब्दही वयाने लहान किंवा मोठे या अर्थाने वापरले नसून बाल म्हणजे अनभिज्ञ, अपरिपक्व आणि प्रौढ म्हणजे परिपक्व या अर्थाने ते वापरले असावे, असे मला वाटते. तिसरी संकल्पना इहवादी आहे. या सर्व चर्चेत वैशेषिक सूत्रकार कणादऋषींची "ज्यापासून अभ्युदय आणि निःश्रेयस यांची सिद्धी होते तो धर्म" या व्याख्येचा निर्देश का नसावा हे ध्यानी येत नाही. ही व्याख्या अगदी शंकराचार्यांसारख्या निवृत्तिवादी, ज्ञानमार्गी आचार्यांनीही स्वीकारली आहे. या संकल्पनेनुसार कर्तृत्वाहंकार आणि फलाकांक्षा यांचा त्याग करून अर्थ काम साधल्यास चित्तशुद्धीद्वारा व्यक्तीला ज्ञाननिष्ठायोग्यता प्राप्त होते व त्याची परिणती मोक्षात होते. तात्पर्य, धर्माच्या चौकटीत अर्थ-काम





अनुक्रमणिका

सेवन केल्यास त्यातून मोक्षप्राप्ती होते. धर्मपालनामुळे अर्थ, काम आणि मोक्ष हे सर्व पुरुषार्थ प्राप्त होतात. म्हणून धर्म, अर्थ, काम ही त्रयी आणि मोक्ष यांच्यातील विरोधाचा परिहार करण्याचा या संकल्पनेद्वारा प्रयत्न केला आहे.

मोक्षाचा विचार करतानासुद्धा सांख्य-श्रमण मोक्ष संकल्पना प्रा. रेगे मध्यवर्ती मानतात आणि 'माणूस या जगात परका, आगंतुक आहे' ही जीवनदृष्टी मोक्षसंकल्पनेला आधारभूत आहे असे सांगतात. अर्थातच ही दृष्टी वैदिक जीवनदृष्टीशी विरोधी आहे म्हणून मोक्ष पुरुषार्थ वैदिक जीवनदृष्टीशी विसंगत आहे असे सूचित होते. परंतु उपनिषदांतील मोक्षसंकल्पना विश्वात माणूस परका आहे म्हणून त्यातून सुटका करून घ्यावी या दृष्टीवर अवलंबून नाही. उलट जीव आणि जगत्, पुरुष आणि प्रकृती या द्वैताच्या बुडाशी एकच आनंदमय ब्रह्म आहे. अज्ञानामुळे जीव आपले शुद्ध, आनंदमय स्वरूप विसरला आणि आनंदासाठी बहिर्मुख होऊन विषयांच्या मागे लागला आहे. ब्रह्मात्मैकबोध म्हणजे मोक्ष. अशा प्रकारे वैदिक दृष्टीतील विजिगिषु वृत्ती आणि त्रिवर्ग पुरुषार्थ न टाकता तिच्या मर्यादा दाखविल्या आहेत आणि मोक्षाची नकारात्मक संकल्पना टाकून तिला विधायक आशय दिला आहे. धर्म-अर्थ-काम या त्रिवर्गाशी मोक्षाचा सांधा जुळविला आहे.

'जगात जे काही आहे ते ईश्वरमय आहे. म्हणून त्यागी वृत्तीने यथाप्राप्त भोग भोगीत जा पण कोणाच्याही धनाविषयी वासना राखू नकोस. इहलोकी कर्मे करीत शंभर वर्षे जगावे. देहवंताला हाच मार्ग आहे. मनुष्याला कर्मे चिकटत नाहीत." अशी ईशावास्य उपनिषदाची शिकवण आहे. तैत्तिरीय उपनिषदात अन्न, प्राण, मन, विज्ञान आणि शेवटी आनन्द हे ब्रह्म आहे असे सांगून या ब्रह्मातून सर्व भूते उत्पन्न होतात, उत्पन्न झाल्यावर ब्रह्मात राहतात आणि शेवटी ब्रह्मातच विलीन होतात हे जाणतो तो ब्रह्मात स्थिर होतो असे सांगितले आहे. अशा ब्रह्मनिष्ठाची 'अन्नाची निंदा करू नये', 'अन्नाचा त्याग करू नये', 'अन्नाची वाढ करावी', आणि 'अतिथीला आश्रय व अन्न द्यावे, अतिथीचा त्याग करू नये' अशी व्रते आहेत. एकूण उपनिषदांतील मोक्ष-कल्पना, धर्म, अर्थ, काम या पुरुषार्थ त्रयीशी सुसंगत आहे. ही कल्पनाच पुढे गीता, वेदान्तसूत्रे आणि त्यावरील भाष्यकार, संतवाङ्मय, विवेकानन्द, अरविंद घोष इत्यादी 'भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेत ठाण असलेले' आधुनिक विचारवंत अशी अव्याहत चालत आली आहे. ही मोक्षाची कल्पना केवळ तर्ककल्पित परिकल्पना (speculative idea) नसून साक्षात् अनुभूतीवर आधारित आहे. हिंदु धार्मिक परंपरेचा विचार करताना या प्रमुख पारंपरिक विचारप्रणालीला योग्य स्थान मिळाले नाही असे मला वाटते. आणि हे विशेष खटकते याचे कारण म्हणजे मुक्तावस्थेच्या स्वरूपाचे गूढ साक्षात् अनुभवाचा विषय म्हणून बाजूला केल्यावर प्रा. रेगे यांनी शेवटी जे चार पुरुषार्थांचे समन्वयात्मक प्ररूप मांडले आहे त्यात आणि वरील पारंपरिक वेदान्ती प्ररूपात मला मूलभूत भेद दिसत नाही.

"आपण एक अलग कर्ता आणि भोक्ता आहोत आणि आपले हित किंवा आपले सुख ह्यांना आपल्या जीवनात पहिले स्थान असले पाहिजे, इतर सर्व गोष्टी गौण, आनुषंगिक किंवा साधनभूत आहेत ही नैसर्गिक भावना म्हणजे अहंकार". "अहंकाराचे विसर्जन करणे हे मोक्षधर्माचे उद्दिष्ट असते." "ह्या अहंकाराचे विसर्जन करण्याचा मध्यवर्ती मार्ग म्हणजे साधारणधर्माचे पालन करणे. हे साधारणधर्म म्हणजे अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह किंवा बौद्ध पारमिता इत्यादी. 'सर्वभूतहितरति' किंवा 'आत्मौपम्य-बुद्धि' हे साधारणधर्मांचे सार आहे. साधारणधर्मांच्या पालनाशिवाय मोक्षसाधना होऊ शकत नाही" (पृ. ११५).

सर्वभूतहितरती ही माणसांच्या हितापुरती मर्यादित नसून तिच्यात सर्व प्राणिमात्रांच्या हिताची आस्था असते. निर्जीव, जड वस्तूंचीही कदर असते हे सांगताना प्रा. रेगे 'ईशावास्यम् इदं सर्वं' हे उद्धृत करतात. तसेच व्यक्तीच्या स्वार्थापासून किंवा मानवजातीच्या सामूहिक अहंकारापासून उत्पन्न होणारी अमर्याद अर्थ-कामाची प्रेरणा साधारणधर्मांशी विसंगत आहे. तात्पर्य निरहंकारी, निस्पृह, आप-परभावविरहित, आत्मौपम्य बुद्धीने सर्व प्राणिमात्रांच्या हिताची आस्था बाळगणारी जीवनपद्धती ही वैदिक, बौद्ध आणि जैन या तिन्ही प्राचीन भारतीय परंपरांनी प्रतिपादन केली आहे. ही बैठक स्वीकारून तिच्याशी सुसंगत अशी व्यक्तिस्वातंत्र्य, समता, न्याय इत्यादी आधुनिक नैतिक मूल्ये आत्मसात करून सामाजिक परिवर्तनाचा कार्यक्रम राबवायला हवा.

भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरा आणि आधुनिक नैतिक मूल्ये यांचा सांधा जुळवून घेताना प्रा. रेगे यांना विवेकानंदांचा पुनरुज्जीवनवादी मार्ग नापसंत आहे हे आपण सुरुवातीलाच पाहिले. न्यायमूर्ती रानडे यांचा पुरोगामी

उदारमतवादी मार्ग त्यांना पसंत दिसतो. परंतु ही पुरोगामी उदारमतवादी भूमिकाच कदाचित भारतीय आध्यात्मिक परंपरेला छेद देणारी ठरू शकते. दि.के. बेडेकर 'लिबरल' विचारसरणीच्या पुढील 'चुकीच्या' गृहीतांचा उल्लेख करतात : "(१) व्यक्तीच्या स्वातंत्र्याची व संदेह प्रवृत्तीची, रॅशनॅलिटीची किंवा विज्ञानप्रेमाची, कलेच्या स्वातंत्र्याची किंवा तत्त्वचिंतनाची सुरक्षितता खासगी मालमत्ता, खासगी किंवा वैयक्तिक आचरणाचे निरपवाद स्वातंत्र्य यांवरच निर्भर आहे. विशेषतः वैयक्तिक मालमत्तेवर भर देण्यात या व्यक्तिवादाचा कटाक्ष असतो." (२) दुसरे गृहीत म्हणजे " 'समाज' ही स्पर्धेने जगणाऱ्या एकाकी व स्वार्थप्रेरित स्वतंत्र व्यक्तींची आवळ्यांची मोट असते. व्यक्तींना जोडणारे बंधन फक्त स्पर्धेच्या खेळाला सुयंत्र चालविण्यासाठी व्यक्तिव्यक्तींमधील करार असतात." (*धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार*, पृ. ५०)

प्रा. रेगे यांची या लेखमालेमागील भूमिका पुष्कळशी उदारमतवादी असल्यामुळे पुरुषार्थाची मांडणी करताना त्यांनी काम हा पहिला व अर्थ हा दुसरा पुरुषार्थ मानला आणि 'अर्थ-काम यांची प्राप्ती हे मानवी कल्याणाचे स्वरूप ठरविले. (पृ. ५३) प्रत्येक व्यक्तीने आपापला अर्थ-काम अन्य व्यक्तींच्या अर्थ-काम संपादनाच्या आड न येता साधावा अशा प्रकारची मर्यादा म्हणजे धर्म. हा सामाजिक धर्म आहे. ही पुरुषार्थ त्रयी अंतर्गत सुसंगत आहे व "धर्म-अर्थ-काम ही त्रयी आणि मोक्ष ह्यांच्यामध्ये प्रथमदर्शनी तरी विसंवाद किंवा निदान ताण आढळून येतो ह्यात शंका नाही" असे प्रा. रेगे म्हणतात. (पृ. ७१) ही सर्व मांडणी व त्यामागील भूमिका ही 'आधुनिक, प्रतिष्ठित उदारमतवादी विचारप्रणालीची भूमिका आहे. मी वर जी वेदान्ती भूमिका मांडली ती या उदारमतवादी भूमिकेतून "धार्मिक अंधश्रद्धेचा आविष्कार" म्हणून झिडकारून टाकणे शक्य आहे असे प्रा. रेगे यांना वाटत असावे. म्हणून सांख्य, अद्वैत आणि विशिष्टाद्वैत यांची मोक्षाची कल्पना त्यांच्या सद्वस्तुमीमांसेवर आधारित असल्यामुळे आणि पहिल्या दोहोत प्रा. रेग्यांच्या मते. सैद्धान्तिक अडचणींची भर पडत असल्यामुळे, साधारणधर्माची, सद्वस्तुमीमांसानिरपेक्ष मोक्षधर्माची कल्पना प्रा. रेगे स्वीकारतात असे दिसते. हे सर्व विवरण प्रास्ताविकात ज्या दोन भूमिका मांडल्या आहेत त्यातील पहिल्या भूमिकेशी सुसंगत असेच आहे. ही भूमिका म्हणजे "आधुनिक पाश्चात्य ज्ञान आणि मूल्ये ह्यांच्यावर आधारित दृष्टिकोनातून भारतीय नैतिक आध्यात्मिक परंपरेची" अतिशय सहानुभूतीपूर्वक मांडणी. पण प्रा. रेगे यांनी प्रास्ताविकात या लेखमालेची म्हणून जी भूमिका सांगितली आहे ती नेमकी उलटी आहे. भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेतून आधुनिक नैतिक विचारातील कोणती मूल्ये व तत्त्वे स्वीकारता येतील असा हा शोध आहे. प्रा. रेगे आधुनिक पाश्चात्य विचार आणि भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरा यांच्या सीमेवर उभे आहेत. त्यांना या दोन्ही परंपरांचे आकर्षण आहे. त्यांनी साधारणधर्म, स्थितप्रज्ञ किंवा मोक्षधर्म अशा त्यांना भावलेल्या भारतीय नैतिक-आध्यत्मिक दृष्टिकोनातून आधुनिक व्यक्तिवाद व त्यातून निष्पन्न होणाऱ्या वैयक्तिक मालमत्तेचा हक्क, स्वार्थप्रेरित व्यक्तिस्वातंत्र्य, अर्थ-काम विषयक अमर्याद तृष्णा आणि स्पर्धात्मक जीवनपद्धती इत्यादी व्यक्तिवादी श्रद्धेतील गृहीतांची समीक्षा करावयास हवी होती. अशी समीक्षा प्रास्ताविकात त्यांनी स्पष्ट केलेल्या लेखमालेमागील भूमिकेशी सुसंगत ठरली असती. अशी समीक्षा कदाचित् 'उदारमतवादी पुरोगामी' लोकांना अडचणीची वाटली असती. परत एकदा दि.के. वेडेकर यांचे याबाबतीतील मत उद्धृत करणे अप्रस्तुत होऊ नये. 'लिबरल' विचारसरणीतील वरील दोन गृहीते सांगितल्यावर ते म्हणतात, "ही गृहीते व्यक्तिवादी श्रद्धेत मानलेली आहेत. या श्रद्धेबद्दल तत्त्वज्ञानी, वैज्ञानिक किंवा रॅशनल व 'ह्युमॅनिस्ट' पद्धतीने संदेह व्यक्त करणे मात्र व्यक्तिवाद्यांना खपत नाही. असा संदेह घेण्याचे त्यांच्या मनातच येत नाही. कारण श्रद्धारूप गृहीतांबद्दल त्यांना संदेह नसतो. संदेहाचे स्वातंत्र्य फक्त इतरांच्या श्रद्धांबद्दल व्यक्तीला आहे, स्वतःच्या श्रद्धेबद्दल नाही. हा आंधळेपणा सर्व श्रद्धांमध्ये, आयडिऑलॉजींमध्ये असतो, तेव्हा व्यक्तिवाद्यांना वेगळा दोष देण्याचे कारण नाही." (*धर्मश्रद्धा – एक पुनर्विचार*, पृ. ५०). प्रा. रेगे कोणत्याही श्रद्धेच्या, आयडिऑलॉजीच्या आहारी गेलेले नसल्यामुळे, त्यांनी जसे या लेखमालेत उदारमतवादी दृष्टीतून भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेत काय घेण्यासारखे आहे हे सांगितले तसेच त्यांनी भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक दृष्टीतून – मग ती सांख्य-वेदान्ताची पुटे चढलेली वैदिक परंपरा असो किंवा बौद्ध अथवा जैन श्रमण परंपरा असो – आधुनिकवादात काय घेण्यासारखे आहे व काय टाकण्यासारखे आहे याचे विवरण करायला हवे. त्याला कदाचित् पुनरुज्जीवनवादाचा वास येण्याची आणि म्हणून पुरोगाम्यांना अडचणीचे वाटण्याची शक्यता

अनुक्रमणिका

आहे. परंतु सत्यान्वेषणात प्रतिगामित्व-पुरोगामित्वाला थारा नसतो. आणि पाश्चात्य परंपरा आधुनिकवादाच्या 'पुढे जाऊन' स्वतःला 'पोस्ट-मॉडर्निझम्' असे नाव घेऊन आधुनिकवादाला प्रतिगामी ठरवू पाहात आहेच. खरा आधुनिकवाद विशिष्ट देशकालातील विशिष्ट विचारप्रणालीशी थांबत नसतो, तर देशकालसापेक्ष मतांची कात टाकून नित्य नवा होत असतो. आधुनिकतावादातील व्यक्तिवादाचा अतिरेक, वैज्ञानिक पद्धती ही ज्ञानसंपादनाची एकमेव पद्धती आहे हा विज्ञानवादी दुराग्रह, मानवकेंद्री नीतीच्या मर्यादा, युरोकेंद्री बुद्धिवादाचा सांस्कृतिक वसाहतवाद, आशिया-आफ्रिका खंडांतील सांस्कृतिक पुनरुत्थान आणि पोस्ट-मॉडर्निझमची चळवळ इत्यादींमुळे युरोकेंद्री आधुनिकवादाचा चष्मा टाकून आजच्या वैश्विक संदर्भात भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेची पुनर्मांडणी स्वायत्तपणे करण्याची संधी प्राप्त झाली आहे. भारतीय नैतिक-आध्यात्मिक परंपरेच्या किंवा पाश्चात्य आधुनिकवादाच्या दडपणाखाली दबून न जाता, परंतु त्यातील चिरंतन मूल्ये न झिडकारता आजच्या प्रश्नांना भिडणारी मांडणी करण्यासाठी प्रा. रेगे यांचे हे चिंतन पायाभूत ठरावे.



अनुक्रमणिका

*हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन**

स.ह. देशपांडे

१. प्रास्ताविक

हिंदू धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरा सामाजिक परिवर्तनाला म्हणजे स्वातंत्र्य व समता या मूल्यांच्या प्रतिष्ठापनेला विरोधी नाही, ती परिवर्तनाची वैचारिक सामग्री पुरवू शकते असे दाखवून देणे हा रेगे यांच्या प्रस्तुत पुंस्तकाचा उद्देश आहे. मात्र या परंपरेचा 'सम्यक्' अर्थ लावला पाहिजे असे त्यांना वाटते आणि तो ते या पुस्तकात लावू पाहतात.

धार्मिक परंपरेच्या आधारेच पुढे जाणे अवश्य आहे असेही रेगे यांना वाटते. कोणत्याही समाजाला त्याचे स्वत्व, त्याची 'अस्मिता' गवसावी लागते; हिंदू समाजालाही ती गवसण्यासाठी आपल्या धार्मिक परंपरेकडे वळले पाहिजे. हिंदूराष्ट्रवादी असलेल्या सावरकरांनी निखळ इहवादी सामाजिक नीतीचा पुरस्कार केला आणि श्रुति-स्मृतींचे प्रामाण्य नाकारले. त्यांच्या या विचारांचा पाठपुरावा करीत हिंदू समाजाने आपले परिवर्तन करून घेतले असते तर त्याचे 'हिंदुत्व'च शिल्लक राहिले नसते. म्हणून सावरकरांनाही धार्मिक परंपरेकडेच वळावे लागले. 'ह्या कात्रीतून सावरकर बाहेर पडू शकले नाहीत.'(२)+

या लेखात रेगे यांच्या या प्रतिपादनाची चर्चा करण्याचे योजिले आहे.

मी रेगे यांच्या पुस्तकाच्या बाहेर जाणार नाही, कारण मूळ संदर्भ मी अभ्यासलेले नाहीत (आणि रेगे यांनीही ते दिलेले नाहीत). हे एका दृष्टीने बरेच आहे, कारण आपल्याला रेगे यांच्या मांडणीशी कर्तव्य आहे; धार्मिक-आध्यात्मिक वाङ्मयातील मूळच्या प्रतिपादनाशी ती कितपत जुळते याच्याशी नाही. म्हणून रेगे यांचेच आधार घेत-घेत मी पुढे जाणार आहे.

लेखाचा बराचसा भाग मी रेग्यांच्या विवेचनाचा सारांश सांगण्यात खर्ची घालणार आहे. हे अवश्य आहे असे मला वाटते. कारण रेग्यांची भाषा अनावश्यक तांत्रिक परिभाषा टाळणारी असली तरी विषय तसा जटिल आहे. त्याचे मला स्वतःला आकलन होण्यासाठी (– ते सर्वत्र मला झाले आहे अशी खात्री नाही –) सारांशाने त्यांचे समग्र प्रतिपादन उतरून काढणे मला अवश्य वाटले; बहुसंख्य वाचकांनाही ते सोयीचे वाटेल अशी शक्यता आहे.

परिवर्तन म्हणजे 'न्याय व माणुसकी' यांवर आधारलेली समाजरचना अस्तित्वात आणणे. हा विचार म्हणजेच नीतिविचार पाश्चात्य जगतात कसा विकसित झाला हे प्रथम रेगे संक्षेपाने सांगतात. त्या अनुरोधाने व्यक्तिवाद, उपयुक्ततावाद, कान्टप्रणीत विवेकवाद यांचा ते मागोवा घेतात. कान्टपाशी ते थांबतात.

या टप्प्यावर आल्यावर ते म्हणतात, "कान्टचा .... नीतिविषयक विचार आणि पारंपरिक हिंदू नीतिविषयक विचार ह्यांत अर्थपूर्ण साम्य आहे. विशेषतः 'पुरुषार्थ' ह्या संकल्पनेत."(४६)

तेव्हा या पुस्तकाचा परामर्श घ्यायचा म्हणजे पाश्चात्य आणि हिंदू विचारधारांचा परिचय करून घेतला पाहिजे. पाश्चात्य नीतिविचारापासून प्रारंभ करू.

२. पाश्चात्य नीतिविचार

कान्टच्या विचाराचा मूलाधार असा की, माणूस हा विवेकशील आहे आणि प्राणीही आहे. तो 'विवेकशील प्राणी' आहे. त्याची विवेकशीलता दोन (किंवा तीन) रीतींनी प्रकट होते. आपले साध्य प्राप्त करून घेण्यासाठी परिणामकारक साधन निवडण्यात त्याची विवेकशीलता एका रीतीने प्रकट होते. तो केवळ विवेकशील असता तर आपोआपच त्याने सर्वांत परिणामकारक साधन निवडले असते. पण तो प्राणीही असल्यामुळे मोहवश होऊन चुकीचे किंवा कमी परिणामकारक साधन वापरण्याची

---

* मे.पुं. रेगे, *हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन*, सर्व धर्म अध्ययन केंद्र, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, १९९४, पृ. ११७, रु. २५.००.

\+ कंसातले आकडे रेगे यांच्या पुस्तकातील पृष्ठांक आहेत.

अनुक्रमणिका

शक्यता असते. म्हणून असे म्हणता येते की, साध्य प्राप्त करून देणारे सर्वांत कार्यक्षम साधन निवडणे ही विवेकशीलतेची एक खूण आहे.

चुकीचे किंवा कमी परिणामकारक साधन निवडण्याचा मोह माणसाला त्याच्या प्राणी- प्रवृत्तीतून होतो. म्हणून माणसाला आपल्या प्राणी-प्रवृत्तीला, म्हणजे स्वतःलाच (स्वतःच्या एका बाजूला) 'योग्य तेच साधन वापर' असा आदेश द्यावा लागतो.

विवेकशील आचरणाचे एक तत्त्व यातून निष्पन्न होते. ते म्हणजे 'माणसाने जे साध्य स्वीकारले असेल ते सिद्ध करणारे परिणामकारक साधन ठरेल असे कृत्य त्याने करावे.'(२७)*

असा आदेश द्यावा लागतो त्या वेळी ते प्राणी-प्रवृत्तीवर बंधन ठरते. असे बंधन जेव्हा माणूस स्वीकारतो त्या वेळी तो स्वतःचे नियमन करतो. या अर्थाने तो आपली 'स्वायत्तता' सिद्ध करीत असतो. (२८)

साध्य सिद्ध करण्यासाठी योग्यतम साधनाची निवड ही एक निवड झाली. विवेकशील माणसाला आणखीही एक निवड करावी लागते. माणसाच्या अनेक इच्छा असतात. काही इच्छांची तृप्ती करताना इतर काही इच्छांवर अनुकूल किंवा प्रतिकूल परिणाम घडतात आणि त्यांचा विचार करावा लागतो. कोणत्या इच्छांची तृप्ती करायची ते ठरवावे लागते. ज्या इच्छा भागवता येत नाहीत. त्यांचा त्याग ही निवडलेल्या इच्छांची 'किंमत' असते. 'कमीत कमी किंमत देऊन जास्तीत जास्त इच्छांचे समाधान करणे हे विवेकशीलतेला धरून असते.' (२८) यासाठी माणसाचा आपल्या आजच्या आणि उद्याच्या इच्छांची एक 'सुसंगत व्यवस्था' बनवावी लागते. 'तेव्हा विवेकापासून लाभणारे दुसरे तत्त्व असे : माणसाने आपल्या इच्छांची जीवनव्यापी सुसंगत व्यवस्था बनवून, फुटकळ, तात्कालिक इच्छांचे समाधान करण्याचा प्रयत्न न करता, ह्या समग्र व्यवस्थेचे समाधान ज्यांच्यामुळे होईल अशी कृत्ये करीत राहावे.' (२९)

हे विवेचन करीत असताना याच ठिकाणी रेगे यांनी आणखी एका तत्त्वाचा उल्लेख करायला हवा होता असे वाटते. (ते तत्त्व त्यांनी पुढे 'पुरुषार्थ' या संकल्पनेसंबंधात चर्चा करताना उल्लेखिले आहे. पृ. ५३) इच्छांच्या समाधानासाठी साधनसामग्री लागते आणि ती नेहमी मर्यादित असते. मर्यादित या अर्थाने की, कोणत्याही क्षणीच्या सर्वच इच्छांचे समाधान करण्याला ती पुरेशी नसते. सामग्रीच्या कोणत्याही पातळीवर साधनसामग्री आणि इच्छा यांचा असमतोल राहतो – इच्छा नेहमीच ती पातळी ओलांडून पुढे धावत असतात. म्हणून इच्छाविषयांची आणखी एका रीतीची निवड करावी लागते : उपलब्ध असलेली साधनसामग्री कार्यक्षमतेने, काटकसरीने वापरून सर्वात महत्त्वाच्या इच्छांचे समाधान करून घेणे आणि अशा रीतीने अधिकांत अधिक समाधान मिळवणे. (मॅक्झिमायझेशन, महत्तमीकरण.) वरची निवड आणि ही निवड यांतला फरक लक्षात घेणे योग्य होईल. "जो 'सुसंगत व्यूह' ठरवला असेल त्यातील सर्व इच्छाही साधनसामग्रीच्या सापेक्ष टंचाईमुळे भागवता येणार नाहीत. त्यासाठी आणखी एक निवड करावी लागेल असा अर्थ." (हे रेगे यांनी म्हटलेले नाही पण त्यांच्या मनात हाच अर्थ असावा असे वाटते.) या विवेकशीलतेला 'आर्थिक विवेकशीलता' म्हणता येईल.+

यातून निष्पन्न होणारे विवेकशील वर्तनाचे तत्त्व पुढीलप्रमाणे असेल (व रेग्यांना ते मान्य होईल असे वाटते) : 'आपल्या अनेक इच्छांची त्यांच्या महत्त्वमानाप्रमाणे प्रत लावून ('स्केल ऑफ प्रेफरन्स' तयार करून) साधनसामग्रीचा विनियोग अधिकतम समाधान होईल अशा रीतीने करावा.'

ही दोन्ही (किंवा तिन्ही?) उपयुक्ततावादी नीतिशास्त्राची तत्त्वे आहेत आणि कान्टला ती स्वीकार्य आहेत.

याशिवाय उपयुक्ततावादी नीतिशास्त्राची उभारणी करण्यासाठी आणखी एक तत्त्व आवश्यक आहे, ते म्हणजे 'न्याय'. 'प्रत्येकाने स्वतःचे सुख साधण्यासाठी जी कृत्ये करायची ती इतरांकडून होणाऱ्या अशाच कृत्यांशी सुसंगत' असली पाहिजेत. (३०) या न्यायाला अनुसरून वागायचे तर व्यक्तीला आपल्या सुखसाधनेवर मर्यादा घालावी लागते. उपयुक्ततावादी सिद्धान्तात हे बसते असे उपयुक्ततावाद्यांचे म्हणणे आहे. कसे? तर, आपण न्यायाची मर्यादा पाळली नाही, तर जी परिस्थिति उद्भवेल तिच्यात कुणालाच सुख लाभणार नाही; 'तेव्हा सर्वांनी न्याय पाळावा हे प्रत्येकाच्या हिताचे आहे.' (३०)

न्यायाचे हे तत्त्व कान्टला मान्य आहे. फरक एवढाच

* मॅक्स वेअर याला 'इन्स्ट्रुमेंटल रॅशनॅलिटी' असे म्हणतात.

\+ ही 'इकॉनॉमिक रॅशनॅलिटी'

की ते उपयुक्ततावादी मताप्रमाणे स्वहितातून निर्माण होत नाही. तर माणसाच्या विवेकशीलतेतून निर्माण होते; न्याय पाळण्याकडे माणसाचा 'स्वाभाविक कल' असतो. (३१)

ज्या उपयुक्ततावादी नीतीचा वर सारांश दिला आहे ती कान्टला ग्राह्य आहे. पण त्याने तीत आणखी भर घातली आहे.

या संदर्भात 'कर्तव्य' ही संकल्पना महत्त्वाची आहे. कर्तव्य म्हणजे करणे भाग आहे असे कृत्य. पण करणे भाग असलेली सर्वच कृत्ये कर्तव्ये नसतात. त्यांतली काही 'सोपाधिक' असतात. उदा. पावसात भिजायचे नसेल तर छत्री वापरणे भाग आहे. पण छत्री वापरणे हे कर्तव्य ठरत नाही. कारण ते कृत्य करण्यासाठी एक अट (उपाधी) असते, ती म्हणजे पावसात न भिजण्याची इच्छा. कर्तव्य म्हणजे कोणत्याही अटीशिवाय म्हणजेच निरुपाधिकपणे करणे भाग असलेले कृत्य. ते कोणत्याही साध्याचे साधन नसते, स्वतःच साध्य असते.

एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत एखादे कृत्य हे कर्तव्य आहे असे माणसाला जेव्हा वाटते तेव्हा त्याचा अर्थ असा असतो की, त्या परिस्थितीत असलेल्या कोणत्याही माणसाला ते कर्तव्यच वाटले असते. म्हणजे येथे कर्तव्य हा केवळ स्वतःला दिलेला आदेश नसतो तर त्यात एक सार्वत्रिक नियम अंतर्भूत असतो. स्वतःबरोबर इतरांनाही तो आदेश असतो.

तेव्हा कोणते कृत्य कर्तव्य आहे हे ओळखण्याची एक कसोटी यातून मिळते : एखाद्या विशिष्ट परिस्थितीत कोणाही व्यक्तीने जे कृत्य करायला हवे असे आपल्याला वाटते ते आपले कर्तव्य.

कर्तव्य हे अर्थातच बंधन असते. ते पाळण्यात माणसाची स्वायत्तता असते.

नैतिक वर्तन (कर्तव्य) कसे ठरते हे वर सांगितले, पण नैतिक वर्तनाचे साध्य काय? कान्टचे उत्तर असे की 'विवेकशील मानवता हेच नीतीचे साध्य आहे.' (३९)

प्रत्येक सजीव वस्तूचे एक वैशिष्ट्यपूर्ण जीवन असते. या जीवनाला त्याच्या पलीकडचे प्रयोजन नसते. म्हणून सजीव वस्तू हे स्वतःच एक साध्य असते. माणूस एक सजीव वस्तू आहे म्हणून तो स्वतःसाध्य आहे. शिवाय माणूस विवेकशीलही आहे. आपल्या अनेक इच्छांतून योग्य त्या इच्छा तो तृप्तीसाठी निवडतो, त्यासाठी योग्य ती साधने वापरतो आणि तो नीतिप्रवणही असतो. अशा विवेकशीलतेमुळे मानवी जीवनाला 'एक विशिष्ट रूप आणि आशय' प्राप्त होतात. 'असे मानवी जीवन (आणि ते जगणारा माणूस) हे स्वतःच एक साध्य असते.' (४६)

मानवी व्यक्ती हे एक स्वतःसाध्य आहे याचा अर्थ त्याचा साधन म्हणून उपयोग होता कामा नये. किंवा साधन म्हणून उपयोग करतानाही – कारण तसा तो कित्येक वेळा करावा लागतो – तो एक साध्यही आहे अशी प्रतिष्ठा त्याला दिली पाहिजे.

उपयुक्ततावादी आणि कान्टीय नीतीचा हा आराखडा दिल्यावर रेगे म्हणतात, 'कान्टचा हा नीतिविषयक विचार आणि पारंपरिक हिंदू नीतिविषयक विचार ह्यात अर्थपूर्ण साम्य आहे. विशेषतः 'पुरुषार्थ' या संकल्पनेत.' (४६) तेव्हा आता पुरुषार्थाच्या चर्चेकडे वळू.

३. पुरुषार्थ

पुरुषार्थ म्हणजे माणसाला 'जे हवे असते ते', त्याचे 'इच्छित' किंवा 'ईप्सित'. ते 'इष्ट'ही (कल्याणकारी) असेल की काय हा प्रश्न रेगे यांनी विचारासाठी लांबणीवर टाकला आहे. (४९) 'सध्या ध्यानात घ्यायचा मुद्दा एवढाच की, "पुरुषार्थ" ह्याचा अर्थ पुरुषाला – माणसाला – ज्या गोष्टींची इच्छा असते .... त्यांचा पुरुषार्थात अंतर्भाव होतो असा घेतला पाहिजे.' (४९)

'काम' हा पहिला पुरुषार्थ. आहार, निद्रा, भय (?), मैथुन, ज्ञानप्राप्ती इत्यादी, म्हणजे माणसाच्या सर्व इच्छा, प्रेरणा त्यात येतात. काम साध्य करण्यासाठी जी साधने लागतात त्यांची इच्छा म्हणजे 'अर्थ' हा पुरुषार्थ. पण अर्थ हे काम या पुरुषार्थाचे साधन असले तरी तो एक स्वतंत्र पुरुषार्थही आहे असे रेगे यांचे मत आहे. 'धर्म' या पुरुषार्थाचा अर्थ 'माणसाने जसे वागणे योग्य असते तसे वागणे' असा आहे असे रेगे म्हणतात. पण पुढे असेही म्हणतात की, 'एवढेच नव्हे, जसे वागावे तसे वागणे, धर्माचे पालन करणे ही माणसाला स्वतःला हवी असणारी गोष्ट आहे.' (५५)

आता कशा प्रकारे वागणे योग्य असते? याची हिंदू विचारात तीन उत्तरे आहेत; म्हणजे, धर्माच्या तीन भिन्न संकल्पना आहेत.

अनुक्रमणिका

एक मीमांसा-प्रणीत (किंवा वैदिक). मीमांसकांच्या मते वेदांत जसे सांगितले आहे तसे वागणे म्हणजे धर्म. वेदांत यज्ञयाग इत्यादी सांगितले आहेत. हे यज्ञयाग अनेकदा काही इच्छांच्या पूर्तीसाठी असतात, उदा. पुत्र व्हावा म्हणून, स्वर्ग मिळावा म्हणून, इत्यादी. पण यज्ञाला यापलीकडे एक अर्थ आहे, 'त्यामागे विश्वाविषयीचे आणि माणसाविषयीचे एक दर्शन आहे.' (५६) ते दर्शन म्हणजे विश्व हे एक पूर्ण आहे, ती सुकृत, सुरचित अशी व्यवस्था आहे. म्हणून विश्व सुंदर आहे. माणूस हाही सुरचित, सुकृत आहे; तो विश्वाची एक लहानशी प्रतिकृतीच आहे. (५६)

विश्व आणि माणूस एकमेकांना धारण करतात. विश्व (निसर्ग) मानवी जीवनाचे भरण-पोषण करते हे तर स्पष्टच आहे. पण माणूसही यज्ञ करून देवांच्या कार्यात भाग घेतो आणि देव विश्वव्यवस्था टिकवून धरतात. (५६-५७)

विश्वाचे माणसावर जे ऋण असते तेही माणूस यज्ञ करून फेडतो. (५७)

माणसाला विश्वाप्रमाणेच समाजाचे आणि पितरांचे ऋण असते. 'ऋषिऋण' म्हणजेच समाजऋण, कारण ऋषी हे 'सामाजिक परंपरेचे संस्थापक' असतात. (५७) ही ऋणे फेडणे हाही धर्म असतो.

विश्वाचे नियमन करणारे 'ऋत्' हे तत्त्व आहे; ते धर्मतत्त्व म्हणून मानवी जाणिवेत प्रतिबिंबित होते. या धर्माप्रमाणे वागून माणूस आनंद प्राप्त करून घेतो.

वेद धर्म प्रकट करतात. म्हणून ते 'विश्वाचा अनिवार्य भाग' आहेत. 'विश्व नित्य आहे त्याप्रमाणे श्रुतीही नित्य आहे.' (५७)

चातुर्वर्ण्ययुक्त समाज हा नित्य असलेल्या समाज-व्यवस्थेचा भाग आहे. हा समाजही सुकृत आणि परिपूर्ण आहे. व्यक्तींचे धर्म त्यांच्या वर्णव्यवस्थेतील स्थानावरून ठरतात, त्याचप्रमाणे विवाहसंस्था, कुटुंबसंस्था, गुरुकुल, व्यापाऱ्यांची श्रेणी इत्यादींतील स्थानावरूनही ठरतात. सारांश, रूढ समाजव्यवस्था अपरिवर्तनीय आहे; तीत राहूनच प्रत्येकाने आपले पुरुषार्थ साधणे हा धर्म आहे.

पुढे रेगे म्हणतात की, धर्म हे अर्थकामाचे साधन आहे. आणि तरीही अर्थाप्रमाणेच तो स्वतंत्र पुरुषार्थही आहे. 'धर्म पाळल्याने अर्थकाम साधता येते, हे ज्ञान माणसांना असते म्हणून माणसे धर्म पाळतात.' (५९) अर्थात माणसांकडून धर्मच्युती होतेही आणि तशी होऊ नये म्हणून दंडशक्तीचा वापर अवश्य ठरतो. पण केवळ दंडभयामुळे माणसे धर्म पाळतात असे नाही तर त्यांची त्याकडे स्वाभाविक प्रवृत्ती असते. चातुर्वर्ण्याच्या संकल्पनेतच हे अनुस्यूत आहे; उदा. ब्राह्मणाची स्वाभाविक प्रवृत्तीं अध्ययन-अध्यापन यांकडे असते. (५९)

ही धर्माची वैदिक संकल्पना झाली. दुसरी संकल्पना म्हणजे धर्म 'शहाण्या माणसांच्या सहमतीवर (कॉन्सेन्सस)' अवलंबून असतो. 'शिक्षितबुद्धीचे, प्रौढ, जितेंद्रिय, लोभ आणि दंभ (खोटेपणा) यांपासून मुक्त असलेले असे सर्व प्रदेशातील लोक ज्याचे एकमताने आचरण करतात तो धर्म होय.' (६०) हे ज्ञानी लोक निःस्वार्थी असतात, म्हणून मनाने तटस्थ असतात. परिणामी त्यांचा दृष्टिकोण सार्वत्रिक असतो.

धर्माचे तिसरे रूप म्हणजे तो 'लोकयात्रे'साठी किंवा 'समाजधारणे'साठी आहे. समाजधारणा कशी होते? 'ज्या प्रकारे इतरांनी माझ्याशी वागू नये असे मला वाटते त्या प्रकारे मी इतरांशी वागता कामा नये,' या तत्त्वाचे पालन करून. (६५) या तत्त्वाचे पालन केले नाही तर कुणालाही आपला पुरुषार्थ साधता येणार नाही, हे माणसाला कळते म्हणून तो धर्म पाळतो. (६४)

हे प्रमुख तत्त्व झाले. काही तत्त्वे दुय्यम आहेत. त्यांतले एक असे की, कामतृप्तीसाठी कष्ट करून अर्थार्जन करावे लागते, तेव्हा कष्टाने जमवलेल्या साधनसामग्रीवर मालकीचा हक्क असला पाहिजे. दुसरे तत्त्व असे की, सहकार्याने केलेल्या धनोत्पादनात प्रत्येकाला त्याच्या योगदानाप्रमाणे वाटा मिळाला पाहिजे.

सामाजिक संस्थांमधील प्रत्येक स्थानाचे एक 'देय' असते. ते न देणे ही हिंसा आहे. पण 'अहिंसे'चा 'कुणालाही अपाय न करणे' असा व्यापक अर्थ घेतला पाहिजे.

प्रमुख तत्त्व म्हणून जे सांगितले – 'दुसऱ्याने आपणाशी जसे वागावे असे आपणास वाटते तसे आपण दुसऱ्याशी वागावे' – तो एक 'करार' म्हणून अस्तित्वात आला अशी एक मिथ्यकथा आहे. पण ती मिथ्यकथा असली तरी तिच्यात एक खोल अर्थ आहे. तो असा की, करार करणारी माणसे समानतेच्या भूमिकेवर एकत्र आलेली असतात. 'व्यक्तींमधील समयावर – करारावर – धर्म आधारलेला असतो; ह्या संकल्पनेत व्यक्तींची समानता अभिप्रेत आहे.' (६८) सर्व माणसे

अनुक्रमणिका

'पुरुषार्थार्थी' आहेत, म्हणजे सर्वांना आपले पुरुषार्थ साधायचे आहेत, या अर्थाने ती समान आहेत.

हे धर्म या संकल्पनेचे प्रवचन झाले. आता 'मोक्ष' या पुरुषार्थाकडे वळले पाहिजे.

मोक्ष ही संकल्पना पारलौकिक आहे. तिच्या स्पष्टीकरणासाठी रेग्यांनी सांख्यमताचा अनुवाद केला आहे. त्याचा संक्षेपाने अर्थ असा की, 'पुरुष' म्हणजे मुळात केवळ शुद्ध अविकृत अशी जाणीव आहे; केवळ अज्ञानाने पुरुष 'प्रकृती'त म्हणजे 'देह-चित्त व्यूहा'त अडकून पडतो, म्हणजेच इच्छा, वासना, भावना इत्यादी आपल्याच आहेत असे त्याला वाटू लागते. यातून दुःख निर्माण होते. दुःखनिवारणासाठी व सुखप्राप्तीसाठी माणूस कर्मे करतो. ती नैतिक दृष्ट्या चांगली किंवा वाईट असतात व त्यांबद्दल चांगली किंवा वाईट फळे मिळतात. यातून पुन्हा कर्मे निर्माण होतात. असे हे रहाटगाडगे चालू राहते आणि मृत्यूनेही ते संपत नाही. कर्म आणि पुनर्जन्म अशी साखळी चालू राहते. अस्तित्व दुःखमय होते. याचे मुळात कारण इच्छा, विचार, भावना 'आपल्या' आहेत असे समजणे. हे 'अज्ञान' किंवा 'अविद्या'. या अविद्येचा निरास म्हणजे दुःखमुक्ती. तोच मोक्ष.

या ज्ञानाचा अर्थ असा की, व्यक्तीला येणारे अनुभव तिला 'स्वतःचे', 'माझे' वाटता कामा नयेत. जाणीवयुक्त पुरुषाने केवळ 'साक्षी' असले पाहिजे. याचा अर्थ त्याने 'अहंभावा'चे विसर्जन केले पाहिजे. 'कर्माच्या सापळ्यातून सुटण्यासाठी दोन गोष्टी कराव्या लागतील. प्रयत्नपूर्वक सुखाची लालसा आणि दुःखाचा द्वेष यांना क्षीण करीत नेले पाहिजे. पण दुसरी गोष्ट म्हणजे अहंकाराचे पूर्णपणे विसर्जन केले पाहिजे.' (८३) म्हणजेच 'आत्मौपम्यबुद्धी', 'सर्वभूतहितरती' यांचा अवलंब केला पाहिजे. ह्या साधनेचा भाग म्हणून 'मैत्री, करुणा, मुदिता आणि उपेक्षा (दुसरा आपल्याशी वाईट वागला तरी त्याच्याशी चांगले वागणे) ह्या मूल्यांचा स्वतःच्या अंतःकरणात परिपोष केला पाहिजे. (बौद्धांची 'पारमिता'.) या सर्वांना मिळून 'अहिंसा' हे नाव देता येईल. (८५) सांख्य परिभाषेत त्यांना 'सत्त्वगुणी' वृत्ती म्हणता येईल. या वृत्ती अंगी बाणविणे म्हणजेच 'साधारण धर्म'. (८७)

पुढे रेगे मोक्षाची 'इहवादी' संकल्पना सांगतात. विश्वाशी माणसाचे एक ज्ञानापलीकडचे 'नाते' असते. विश्वाचेच द्रव्य माणसात असते आणि ते परत विश्वात (निसर्गात) जाते. शिवाय माणसाला सामाजिक परंपरांचे व मूल्यांचेही भान असते. ह्या सगळ्या जाणिवांमुळे माणसाच्या 'अनुभवाला आणि कृत्यांना एक वेगळे परिमाण प्राप्त होते'. (९२) एका बाजूला आपले इतिहासात किती क्षुल्लक स्थान आहे हे उमजते पण दुसऱ्या बाजूला आपली कर्तव्ये निष्ठेने करण्याचे महत्त्व लक्षात येते. आपण इतिहासाचे साक्षीही आहोत आणि या प्रसंगीचा एक कर्ता आहोत अशी ही दुहेरी जाणीव असते. 'ह्यातून कर्तव्यभावनेची धार बोथट न होताही माणसाला एक प्रकारची अलिप्तता लाभते.' (९२) 'कर्ता म्हणून सद्यःपरिस्थितीचे देणे संपूर्णपणे द्यायला बांधलेला असतानाही ह्या देण्यात असलेल्या सक्तीपासून, जगाचा आणि मानवी इतिहासाचा साक्षी म्हणून तो एक प्रकारे मुक्त असतो.' (९२) हा इहवादी, मानवतावादी मोक्ष.

पण भारतीय परंपरेतील मोक्षाची संकल्पना इहवादी नाही. सांख्य मताप्रमाणे पुरुषाला त्याचे 'स्व-रूप' म्हणजेच 'शुद्ध जाणीव' प्राप्त झाली म्हणजे त्याच्यावरील अविद्येचे आवरण गळून पडते आणि त्याला मोक्षप्राप्ती होते.

पण मोक्षाची ही संकल्पना धर्म-अर्थ-कामांशी सुसंगत नाही. जो मुक्त आहे त्याचे 'जीवन' असे काही उरत नाही. दुसऱ्या भाषेत, त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाचाच लोप होतो. त्याला साध्ये किंवा कर्तव्ये उरत नाहीत. पुरुषार्थ-विषयक प्रश्न या संदर्भात निरर्थक ठरतात.

अद्वैत तत्त्वज्ञानातही ही अडचण आहे. तेथे ब्रह्मसाक्षात्कार म्हणजे मोक्ष. पण ही जीवाची अवस्था नसते. 'ब्रह्मानुभव हा जीवाचा अनुभव नसतो.' (९८)

विशिष्टाद्वैतात ही अडचण उद्भवत नाही. कारण त्यात मोक्ष म्हणजे केवळ अहंकारातून सुटका असते.

पण मोक्षाचा इतर पुरुषार्थांशी समन्वय साधायचा तर विशिष्टाद्वैती मतच स्वीकारावे लागते असे नाही. सांख्य किंवा अद्वैती मत परिष्कृत करून घेतले म्हणजे ही अडचण निभावून नेता येते. रेगे सांगतात, 'सांख्य किंवा अद्वैती मतांच्या संदर्भात "मोक्ष" या संकल्पनेला सुसंगत आशय देण्यात सैद्धान्तिक अडचणी येतात हे मान्य करूनही मोक्षाविषयीच्या त्यांनी प्रतिपादिलेल्या संकल्पनेचा व्यावहारिक पातळीवर स्वीकार करता येईल.' (१०१)

असे परिष्करण 'स्थितप्रज्ञ' या संकल्पनेद्वारा करता येते असे रेग्यांचे मत आहे. तेव्हा आता ही संकल्पना काय हे समजून घेतले पाहिजे.





अनुक्रमणिका

'मोक्ष हे ... असे साध्य आहे की, ते प्राप्त करून घेतलेली व्यक्तीच असू शकत नाही.' (१०४) म्हणून मोक्षाच्या संदर्भात धर्म-अर्थ-काम हे पुरुषार्थ अप्रस्तुत ठरतात हे आपण पाहिले आहे. यावर रेगे असा 'तोडगा' काढतात की, 'मोक्ष हे त्याच्या शुद्ध आणि परिपूर्ण स्वरूपात व्यक्तीला गाठता येईल असे तिचे साध्य असते ही कल्पना आपण सोडून द्यावी. ज्या अवस्थेच्या शक्य तितके जवळ जावे, म्हणजे ज्या अवस्थेशी अधिकाधिक समान ठरेल असे रूप स्वतःला देत जावे अशी अवस्था म्हणजे मोक्ष'. (१०४) दुसऱ्या शब्दांत, 'मोक्ष म्हणजे व्यक्तीने जे साक्षात् सिद्ध करायचे असे साध्य नव्हे, तर याच्याशी अधिकाधिक सारूप्य साधायचे असे साध्य.' (१०४) म्हणजे मोक्षाशी शक्य तितकी जवळीक पण प्रत्यक्ष मोक्ष नाही. याचा अर्थ मोक्षमार्गावरचा प्रवास, साधना किंवा मुमुक्षुत्व. व्यक्ती सिद्ध करू शकेल असे हे साध्य आहे आणि त्याची धर्मार्थकामांशी सांगड घालता येईल.

पुढे रेगे या मुमुक्षुत्वालाच 'मोक्ष' असे नाव देतात.

मोक्ष ही साध्यरहित अवस्था असल्यामुळे तिच्या अधिकात अधिक जवळ जाणे याचा अर्थ साध्ये शक्य तितकी कमी करणे. ही अवस्था म्हणजे साधारणधर्माचे पालन – म्हणजेच अहंकारनिर्मूलन, आत्मौपम्य, सर्वभूतहितरती. हेच स्थितप्रज्ञत्व.

साधारणधर्माचे पालन करणारी व्यक्ती देहधारी असतेच; त्यामुळे तिला इच्छा, वासना इत्यादी असतातच. पण तिची कामतृप्ती 'आपाततः होणारी असेल'. (१०८) म्हणजे, कामतृप्तीचा आनंद तिला होईल पण त्या आनंदाच्या शोधात ती असणार नाही. कामतृप्ती झाली नाही तरी तिला खंत वाटणार नाही.

या कामेच्छांमध्ये ज्ञानेच्छेचाही समावेश होईल असे रेगे यांना वाटते. ज्ञानार्जनात एक बौद्धिक क्रीडा असते आणि ती आनंदमय असते. पण साधारणधर्मी व्यक्ती त्या आनंदासाठी ज्ञानार्जन करणार नाही तर इतरांच्या धर्म-अर्थ-कामांसाठी करील. अशाच रीतीने म्हणजे 'सात्त्विक' रीतीने कुणी कलासाधना करील, कुणी शेती करील. (१०९)

इतरांचे कल्याण साधत असताना अपयश येईल आणि दुःख होईल पण या दुःखाचे स्वरूप मला अपयश आले म्हणून दुःख असे असणार नाही; इतरांचे कल्याण साधले गेले नाही म्हणून ते दुःख झालेले असेल. 'अहंकाराचे अधिष्ठान असलेल्या इच्छेचे समाधान करण्यात जर अपयश आले तर त्यातून निर्माण होणाऱ्या दुःखात तगमग असते; स्वतःच्या मर्यादांविरुद्धची एक फोल अशी वंडखोरी असते. माणसाचा तोल त्याने ढळू शकतो. तो निराशेने ग्रस्त होईल किंवा बेभानपणे आततायीपणा करील. साधकाचा यशाचा आनंद जसा खरा पण आनुषंगिक असतो, त्याप्रमाणे त्याचे अपयशाचे दुःखही खरे पण आनुषंगिक असते. त्यांनी तो विचलित होत नाही. ही सुखदुःखे अनुभवूनही जणूकाय ती अनुभवलीच नव्हती अशा रीतीने सर्वभूतहिताची त्याची साधना अखंडपणे चालू राहते. ह्या अर्थाने साधकाला सुखदुःख, लाभालाभ, जयाजय सम असतात.' (१०९) हीच स्थितप्रज्ञतेची अवस्था.

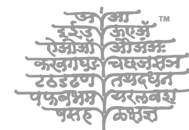
'अतिशय अवघड पण माणसाला शक्य असलेली अशी ही जीवनसरणी आहे.' (१०९)

साधारणधर्मातून 'बंधुभाव' साकार होतो. ही न्यायाच्या 'पलीकडे जाणारी' संकल्पना आहे. 'सम्यक् सामाजिक परिवर्तनाचे ते प्रेरणातत्त्व आहे.' (११६)

या विवेचनाचा रेगे यांचा सारांश आणि समारोप पुढील-प्रमाणे आहे.

पुरुषार्थ संकल्पनेत माणसाचा कामतृप्तीचा आणि तीसाठी अर्थप्राप्तीचा 'अधिकार' मान्य करण्यात आलेला आहे. या अर्थकामांच्या साधनेवर धर्माचे बंधन असते पण हा धर्म एका अपरिवर्तनीय समजल्या गेलेल्या समाजव्यवस्थेतील स्थानामुळे (किंवा स्थानसमुच्चयामुळे) ठरत असतो. उदा. वर्णधर्म, पुत्रधर्म, पतिधर्म इ.... म्हणजेच ही व्यवस्था विषम आहे. ती नाहीशी करून तिच्या जागी व्यक्तीची स्वायत्तता आणि तिच्यापासून निष्पन्न होणारे मानवी समतेचे तत्त्व यांवर आधारलेल्या समाज-व्यवस्थेची स्थापना केली पाहिजे. ही दृष्टी आधुनिक आहे आणि परिवर्तनाच्या विचारव्यूहात तिचा समावेश केला पाहिजे.

अशा प्रकारे न्याय्य समाजाची उभारणी करता येईल. पण केवळ न्याय पुरेसा नाही. बंधुभावही हवा. कारण बंधुभावात 'शेवटच्या माणसाला' न्याय मिळण्याची हमी असते. पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानात असे सामर्थ्य नाही. हे सामर्थ्य हिंदू आध्यात्मिक परंपरेत आहे, आणि ते मोक्ष या संकल्पनेत आहे. मात्र ही संकल्पना जशीच्या तशी घेऊन चालणार नाही, तिचा नीट अर्थ लावला पाहिजे. तसा अर्थ लावणे म्हणजे मुमुक्षुत्व किंवा साधकत्व. म्हणजेच मोक्ष असे ठरविणे. या अवस्थेत 'मुक्त' ही निवृत्तिरूप स्थिती अध्याहृत नसल्यामुळे पुरुषार्थादी लौकिक व्यवहारांशी ती सुसंगत होते, एवढेच नव्हे तर लौकिक व्यवहारात





अनुक्रमणिका

न्यायापलीकडे जाणारा बंधुभाव ती प्रविष्ट करून देते. त्यातून 'शेवटच्या माणसाला' न्याय (म्ह. 'खरा' न्याय?) मिळतो.

रेग्यांच्या प्रतिपादनाचा आता परामर्श घेऊ. तो पुढे निरनिराळ्या मुद्द्यांना अनुसरून निरनिराळ्या विभागांत घेतला आहे.

तत्पूर्वी मला भासलेल्या एका अडचणीचा उल्लेख केला पाहिजे. रेग्यांचे हे पुस्तक बांधीव, सुघटित नाही. (कदाचित अंतरा-अंतराने लिहिलेल्या लेखांचा संग्रह असे त्याचे स्वरूप असल्यामुळे असे झाले असेल.) सर्व धागे एकत्र गुंफून त्याची वीण शेवटच्या प्रकरणात त्यांनी दाखवायला हवी होती. काही ठिकाणचे त्यांचे विवेचन विस्कळीत आहे. (उदा. मीमांसाप्रणीत 'धर्म', पृ. ५५-५७) काही परिच्छेद स्पष्टार्थबोधक नाहीत. (उदा. मोक्षाची इहवादी कल्पना, पृ. ९१-९२) अशा स्थितीत या पुस्तकाच्या मुख्यार्थाचे मला जे आकलन झाले आहे त्या आधारावर मी पुढचा परामर्श घेत आहे.

४. पुरुषार्थ किती?

रेगे पुरुषार्थांचा क्रम बदलत असले तरी पुरुषार्थ चार आहेत असे मानतात. यावर शंका उपस्थित होतात.

अर्थसंपादन हे 'काम' या पुरुषार्थाचे साधन आहे हे तर स्पष्टच आहे. पण ते साधन असूनही स्वतंत्रपणे एक साध्य आहे आणि म्हणून त्याला सार्थपणे 'पुरुषार्थ' ही संज्ञा देता येते असे रेगे यांचे म्हणणे आहे. हे पटण्यासारखे नाही.

रेगे यांची मीमांसा अशी : 'आपल्या मनात जी इच्छा उद्‌भवेल ती आपोआप तृप्त होते अशी परिस्थिती असती, तर 'अर्थ' असा पुरुषार्थ नसता.' (५२) येथे रेगे अर्थ हे साधन आहे असेच सांगत आहेत, किती महत्त्वाचे साधन आहे हे सांगत आहेत, वेगळे काही सांगत नाहीत. पुढे रेगे म्हणतात : '.... एखादी इच्छा तृप्त करण्यासाठी कराव्या लागणाऱ्या कृत्याचे इतर इच्छांवर कोणते परिणाम घडून येतात, हे ध्यानी घ्यावे लागते.' जे साधन वापरायचे त्याचे सर्व परिणाम जोखावे लागतात हे खरेच आहे. साधनाची 'परिणामकारकता' ठरवताना (विवेकी) माणूस केवळ त्याच्या तांत्रिक कार्यक्षमतेपलीकडे जाऊन याही बाजूचा विचार करील यात शंका नाही. म्हणजे तो 'साइड इफेक्ट्स' चा विचार करील. पण हा विचार अखेरीस साधनाचा, त्याच्या सोयिस्करपणाचा, परिणामकारकतेचाच विचार झाला. त्यामुळे साधनप्राप्ती हा वेगळा पुरुषार्थ ठरत नाही. पुढे रेगे सांगतात, 'एखाद्या विशिष्ट इच्छेचे जे साधन असेल, तो एक विशिष्ट 'अर्थ' असेल; पण समग्र जीवनाचे कल्याण साधण्याच्या संदर्भात आवश्यक ती साधनसामग्री प्राप्त करून घेण्याची इच्छा ही सामान्य (जनरल) इच्छा असते...... ह्यामुळे द्रव्य (पैसा) किंवा संपत्ती ही सामान्य संकल्पनाही मानवी जीवनात अवतरते. संपत्ती म्हणजे वेळोवेळी आवश्यक ठरणारी विशिष्ट साधने उपलब्ध करून देणारे सामान्य साधन. तेव्हा 'अर्थ' हा 'काम' ह्या पुरुषार्थाबरोबरचा पुरुषार्थ ठरतो.' (५२-५३)

यावर पहिली टीका अशी की, इतिहासातल्या प्रत्येक अर्थव्यवस्थेत 'पैसा' हे विनिमयाचे माध्यम म्हणून वापरले जात होते असे नाही. सांस्कृतिक विकासाच्या कोणत्या तरी टप्प्यावर पैशाचा शोध लागला.

अर्थशास्त्रात 'पैशा'ला 'जनरल पर्चेसिंग पॉवर' असे म्हणतात. ती संकल्पना येथे रेगे यांच्या मनात आहे असे दिसते. पण तिच्या उपयोगाने काय साधते आणि अर्थ हा स्वतंत्र पुरुषार्थ कसा ठरतो हे लक्षात येत नाही.

कंजूष माणसाला पैसा, पैसा म्हणूनच (म्हणजे देवघेवीचे साधन म्हणून नव्हे) हवा असतो. (हैदरावादचे एक पूर्वीचे निजामसाहेब रोज रात्री झोपण्यापूर्वी तळघरातल्या खजिन्यात जात आणि नाण्यांचा खण् खण् असा मनोरम आवाज ऐकत अशी एक कथा आहे). या अर्थाने 'पैशासाठी पैसा' असे म्हणता येईल. या परिस्थितीत तो खरेदीचे एक साधन असूनही शिवाय स्वतंत्र साध्य असू शकतो. पण येथे दुसरी अडचण निर्माण होते. 'बँक बॅलन्स'ची ऊब असणे, पैशाच्या दर्शनाचा किंवा आवाजाचा आनंद होणे – या प्रक्रियांमागे कोणती तरी 'इच्छा' असते आणि तिच्या पूर्तीचा आनंद होतो. मग तिचा 'काम' या पुरुषार्थातच का समावेश करू नये?

अर्थशास्त्रात 'मिळकत' (इन्कम) आणि 'संपत्ती' (वेल्थ) असे दोन प्रकार करतात. रेगे यांनी 'संपत्ती' हा शब्द पारिभाषिक अर्थाने वापरलेला नाही. मिळकत हा 'प्रवाह' (फ्लो) असतो आणि संपत्ती हा 'निधी' (फंड) असतो. संपत्ती (मालमत्ता, 'ॲसेट्स') हे मिळकतीचे साधन असते. उदा. आपल्या ठेवीवर म्हणजे निधीवर आपल्याला व्याज ही मिळकत मिळते. पण संपत्ती याशिवायही काही 'देते', मिळकत उपलब्ध करून देण्यापलीकडे तिचा आणखी काही उपयोग असतो असे कधीकधी समजले जाते. ती एक स्वतंत्र 'शक्ती' आहे तिच्या स्वामित्वातून

माणसाला काही विशेष 'सामर्थ्य' प्राप्त होते असे समजले जाते. (म्हणून मिळकतीवर कर असणे पुरेसे मानले जात नाही; संपत्तीवरही कर – वेल्थ टॅक्स इ. - असावा असे म्हटले जाते.) येथे या युक्तिवादाचे समर्थन तपासण्याचे कारण नाही. एवढेच म्हणण्यासारखे आहे की, ही जी अधिक 'शक्ती' संपत्ती देते ते एक 'साध्य' ठरते हे खरे आहे; पण पुन्हा 'कामा'पासून त्याला वेगळे करण्याचे कारण दिसत नाही.

सारांश, देवघेवीचे माध्यम याव्यतिरिक्त अर्थसंपादनाचे जे उपयोग आपण समजू ते 'काम' या पुरुषार्थात समाविष्ट होतात. परिणामी अर्थ हा स्वतंत्र पुरुषार्थ उरत नाही. अर्थात 'कामा'चे वेगवेगळे प्रकार करण्यास कसलीच हरकत नाही; पण मग त्यांचे तसे नामकरण करावे लागेल. शिवाय, अर्थसंपादनाचे साधनाव्यतिरिक्त असे जे उपयोग आहेत ते गौण आहेत. संपत्तीमुळे एक वेगळे सामर्थ्य प्राप्त होते हा मुद्दा विवाद्यही आहे. कंजूषपणा ही तर एक विकृतीच आहे.

तेव्हा निष्कर्ष असा की, 'अर्थ' हा पुरुषार्थ नाही. 'काम' ह्या पुरुषार्थाचे ते साधन आहे. अर्थात साधन हेही 'मिळवावे' लागते या अर्थाने साध्य असू शकते. पण मिळवण्याची साधने, आणि ती साधने मिळवण्याची साधने..... अशी साखळी लागेल आणि त्या सर्वांना स्वतंत्र पुरुषार्थाची पदवी द्यावी लागेल. मग पुरुषार्थांची संख्या चारांपेक्षा बरीच जास्त, आणि व्यक्ति-निहाय वेगळी होईल. रेगे ती चारांतच मर्यादित करतात याचा अर्थ 'साध्ये' म्हणताना 'अंतिम साध्ये', जी पुन्हा कशाची साधने नाहीत अशी साध्ये, असे त्यांच्या मनात आहे. मग त्या अर्थाने अर्थ हे अंतिम साध्य मानता येणार नाही. ज्या अर्थाने ते अंतिम साध्य समजता येईल त्या अर्थाने ते 'कामा'तच समाविष्ट होईल.

आता धर्म. त्याची तीन रूपे अगोदर सांगून झालीच आहेत. त्यांपैकी वर्णधर्माला रेगे अर्थकामांचे साधन मानतात. 'धर्म पाळल्याने माणसाला अर्थकाम साधता येतात हे ज्ञान माणसांना असते म्हणून माणसे धर्म पाळतात.' (५९) हे वाक्य घोटाळ्याचे आहे. वर्णातल्या स्थानावरूनच काम आणि अर्थ हे दोन्ही ठरतात. याचा अर्थ वर्णधर्म म्हणजेच स्थानविशिष्ट अर्थ आणि काम. म्हणजे वर्णधर्माचे साधन वर्णधर्म असे म्हणण्याची आपत्ती येते. अर्थकामांचा उद्‌गम स्वतंत्र असता तर या विधानाला काही अर्थ प्राप्त झाला असता पण तशी वस्तुस्थिती येथे नाही. उदा. क्षत्रियाचा 'काम' म्हणजे समाज-संरक्षण आणि अर्थ म्हणजे शिपाईगिरी. आणि वर्णधर्म कोणता? तर समाजसंरक्षण आणि शिपाईगिरी! वर्णधर्म ही कामावरची 'मर्यादा' असे फारतर म्हणता येईल, ते 'साधन' नाही.

धर्माची यज्ञ, ऋणमोचन इत्यादी जी संकल्पना आहे ती मूलतः आर्थिक विनिमयाच्या स्वरूपाची आहे. देव माणसांसाठी जे करतात त्याचे माणसांवर ऋण असते. (ते आपण 'क्रेडिट'-वर घेतलेले असते.) ते फेडायचे असते. *देवान् भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।* (गीता ३-११), *इष्टान् भोगान् हि ते देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।* (गीता ३-१२), *तव भवतु बिडौजाः याज्यवृष्टिः प्रजासु । त्वमपि विततयज्ञः स्वर्गिणः प्रीणयस्व* (शाकुंतल, भरतवाक्य) – या व अशा प्रकारच्या उदाहरणांत एक 'देवघेव' (बार्गेन) आहे. इंद्राने म्हणजे देवेश्वराने पाऊस पाडावा आणि माणसांनी यज्ञ करून देवांना संतोष द्यावा, इत्यादी. हे वेगळ्या पद्धतीने मांडायचे तर यज्ञ हे द्रव्य 'खर्चून' देवांची कृपा 'विकत' घेतलेली असते. किंवा देवांचे कर्ज फेडलेले असते. ही भाषा पाखंडी वाटली तरी यज्ञ, पूजा, जपतप, विविध 'काम्य' व्रते या क्रियांचा वास्तव अर्थ 'दिले-घेतले' असाच आहे. या दृष्टीने पाहिले तर अशा क्रियांमधून जे प्रत्यक्ष किंवा अदृष्ट फळ अपेक्षिलेले असते तो 'काम' ठरतो आणि यज्ञ, पूजा इत्यादी क्रिया कामपूर्तीची साधने म्हणजे 'अर्थ' बनतात. या अर्थाने पुरुषार्थ नाही. धर्म हे साधन आहे म्हणजेच 'अर्थ' आहे आणि आपण पाहिल्याप्रमाणे अर्थ हा स्वतंत्र पुरुषार्थ नाही.

अर्थात यज्ञाचे मुळातले रूप एक (बाजारातल्या सारखा) खरेदी-विक्रीचा व्यवहार असे असले तरी त्याभोवतालचे भावनापुंज वेगळे असतात. आपण करतो त्या क्रियेला काही पावित्र्य आहे, तीत परमेश्वरापुढे लीनता आहे, असे याजकाला वाटत असते. शिवाय तीत 'सममूल्य' (Quid pro quo) अपेक्षित नसते. यामुळे अशा क्रिया 'धार्मिक' ठरतात. पण हे सर्व लक्षात घेतले तरी त्यांचे मूळ स्वरूप बाधित होत नाही; ते स्वरूप म्हणजे एक वस्तु-विनिमय असतो.

तेव्हा वर्णव्यवस्था हा धर्म मानला तर ती 'कामा' वरची मर्यादा आहे, पुरुषार्थ नाही. (ही मर्यादा किती जाचक आहे ते मी पुढे दाखवणार आहे) यज्ञ, ऋणमोचन इत्यादींना धर्म म्हटले तर ते कामाचे साधन ('अर्थ') ठरते, पुरुषार्थ नाही. धर्म, अर्थ, काम या त्रयीतील 'काम' हा एकच पुरुषार्थ उरतो.




अनुक्रमणिका

दुसऱ्या अर्थाने धर्म म्हणजे प्रौढ, ज्ञानी, जितेन्द्रिय माणसांची 'सहमती' आहे. यातून वर्तनावरील नियमनेच निष्पन्न होतात. म्हणून या अर्थानेही धर्म ही मर्यादा आहे. लोकयात्रा किंवा समाजधारणा या तिसऱ्या अर्थानेही धर्म ही 'कामा'वरील मर्यादाच ठरते; कारण समाजधारणेच्या तत्त्वांच्या मर्यादेत कामाचा आविष्कार करावा लागतो.

मूळ अर्थाने मोक्ष हा पुरुषार्थ नाही असे रेग्यांनी स्वतःच म्हटले आहे. 'मोक्ष'चा बदललेला अर्थ रेग्यांनी मुमुक्षुत्व, मोक्षधर्म, साधारणधर्म, स्थितप्रज्ञत्व – अशा वेगवेगळ्या संज्ञांनी स्पष्ट केला आहे. त्यांचा संकलित अर्थ 'एक जीवनदृष्टी' असा होतो. तीतूनही 'कामा'वर बंधने येतात, मर्यादा पडतात.

तेव्हा निष्कर्ष असा निघतो की, 'काम' हा एकच पुरुषार्थ आहे. अर्थ हे त्याचे साधन आहे आणि 'खिशाला परवडेल' अशा मर्यादेतच म्हणजे एकूण धनाच्या मर्यादेतच इच्छातृप्ती शक्य असल्यामुळे ती 'कामा'वरची मर्यादाही आहे. धर्म आणि मोक्ष याही मर्यादा आहेत, त्यांतून कामतृप्तीवर बंधने येतात.

ज्या अर्थाने 'अर्थ' वा 'धर्म' स्वतंत्र साध्ये ठरतील त्या अर्थाने ते 'कामा'चे उपप्रकार ठरतील; स्वतंत्र पुरुषार्थ ठरणार नाहीत. आणि वर्गीकरणच करायचे तर ते शास्त्रशुद्ध रीतीने करावे लागेल.

रेगे चार पुरुषार्थांना धरून बसतात याचे कारण 'पुरुषार्थ', 'काम' या संज्ञांच्या व्याख्या त्यांनी निश्चित केलेल्या नाहीत. त्यांनी 'पुरुषार्थ' आणि 'काम' या दोन्ही शब्दांची एकच व्याख्या केली आहे, 'पुरुषार्थ' या प्रकरणाच्या प्रारंभी ते म्हणतात, ' "पुरुषार्थ" म्हणजे माणसाला जे हवे असते, ज्याची इच्छा असते, जे साधायचे असते ते.' (४७) 'माणसाला ज्या इच्छा, वासना, प्रेरणा, आकांक्षा, इ. स्वाभाविकपणे असतात, त्या काम ह्या पुरुषार्थात येतात'. (५०)

'चार' हा आकडा पवित्र समजण्याचे कारण नाही. पुरुषार्थ संकल्पनेची आधुनिक दृष्टीने मांडणी करताना पारंपरिक मांडणीचे सर्वच प्रकारचे परिष्करण करावे लागेल.

५. काम-पुरुषार्थ आणि मानवी हक्क

काम या पुरुषार्थाचे मूळ माणसाच्या सुखेच्छेत आहे हे उघड आहे. कारण माणसाच्या दृष्टीने इच्छातृप्तीत सुख असते. तेव्हा 'कामा'ला पुरुषार्थाची पदवी देण्यात माणसाचा इच्छा-तृप्तीचा, सुखसाधनेचा हक्क मान्य करण्यात आलेला आहे असे प्रथमदर्शनी वाटते. रेगेही म्हणतात, 'मनुष्यमात्राला कामतृप्तीचा आणि तिच्यासाठी आवश्यक असलेल्या अर्थप्राप्तीचा अधिकार आहे हा (या) संकल्पनेचा गाभा आहे.' (११०) पण असा अधिकार मान्य केला आहे की नाही हे 'धर्म' या पुरुषार्थाचा अर्थ काय करावा यावर अवलंबून राहील.

रेगे यांनी धर्माच्या तीन वेगळ्या संकल्पनांचा उल्लेख केलेला आहे. त्यातली पहिली म्हणजे वैदिक, मीमांसक-प्रणीत संकल्पना घेतली तर ती हा अधिकार अमान्य करते असे दिसून येईल. मीमांसाप्रणीत धर्माची संकल्पना असे सांगते की, प्रत्येक माणसाचा धर्म त्याच्या वर्णव्यवस्थेतील स्थानानुसार ठरतो. आता, वर्णव्यवस्थेतील स्थानाप्रमाणे 'कामा'वर मर्यादा, खरे म्हणजे गंभीर स्वरूपाची मर्यादा येते हे सहजच लक्षात येईल. शूद्र हाती तलवार धरण्याची किंवा अध्ययन-अध्यापन करण्याची कल्पनाच करू शकणार नाही आणि ब्राह्मण व्यापार करण्याची. म्हणजे 'काम' आणि (या अर्थाचा) 'धर्म' यांमध्ये विरोध आहे. रेगे म्हणतात, 'ह्यात व्यक्तीच्या पुरुषार्थाला स्थान होते; पण ही विषम व्यवस्था होती.' (१००) पण एवढे म्हणणे पुरेसे नाही. ती 'काम' नाकारणारी व्यवस्था होती असे म्हणावे लागेल.

या आक्षेपाला उत्तर असे असू शकेल की, माणसांचे 'काम' हे त्यांच्या 'स्वभावा'नेच ठरलेले असतात आणि ते साध्य करण्याची त्यांना मोकळीक असते. रेग्यांनी हे एका ठिकाणी सूचित केले आहे. '.... चातुर्वर्ण्याच्या संकल्पनेत असे गृहीत आहे की, ब्राह्मणाची प्रकृतीच अशी असते की, अध्ययन-अध्यापनाकडे, ज्ञानार्जन आणि ज्ञानदान करण्याकडे त्याची स्वाभाविक प्रवृत्ती असते....' (५९) याचा अर्थ असा की, जन्मतःच, म्हणजे अनुवंशाने, माणसांच्या प्रवृत्ती, इच्छा-आकांक्षा ठरलेल्या असतात.

पण याचा अर्थ दुसऱ्या एका रीतीने माणसांना इच्छा-स्वातंत्र्य नाही असाच होतो. *'प्रकृतिः त्वां नियोक्ष्यति ।'* माणसे जन्मभर अनुवंशाचे दास्य बाळगीत राहतात असा याचा अर्थ होतो. ती programmed (पूर्वनियोजित) आहेत असे मानावे लागते. या विचारसरणीत माणसाची माणूस म्हणून प्रतिष्ठा राहत नाही हे आपल्याला मान्य करावे लागते. म्हणजे मीमांसकांची धर्मकल्पना आणि त्या संकल्पनेशी सुसंगत अशी 'काम' या पुरुषार्थाची कल्पना एका प्रकारच्या 'यंत्रमानवा'च्या (रोबो) प्रतिमेवर आधारलेली आहे असे म्हणावे लागते.

अनुक्रमणिका





शिवाय 'स्वाभाविक प्रवृत्ती'चे तत्त्वही शंभर टक्के खरे आहे असे नाही. वर्णधर्मांच्या उल्लंघनाची इतिहासात अनेक उदाहरणे आहेत आणि स्मृतींनी त्यांना सुनावलेल्या शिक्षा अतिशय कडक आहेत. म्हणजे, असे उल्लंघन होत असते याची जाणीवही स्मृतिकारांना आणि समाजाला होती असा आहे. (अशी उल्लंघने फार होत नसतील तर त्याला कर्मपुनर्जन्मवाद कारण असावा.) याचा अर्थ असा होतो की, माणसे काही यंत्रमानव नाहीत; वर्णधर्माला उल्लंघून जाणाऱ्या प्रेरणा त्यांच्या मनात उत्पन्न होतात पण वर्णधर्माच्या बंधनामुळे त्यांचे आविष्कार त्यांना करता येत नाहीत. म्हणजे, वर्णधर्म आणि काम यांमध्ये द्वैत आहे.

या संदर्भातली रेगे यांची भूमिका आत्मविसंगत आहे. ब्राह्मण धर्माप्रमाणेच पत्नीधर्माचे उदाहरण देताना ते म्हणतात, 'पतीची सेवा करणे हा पत्नीचा धर्म असतो आणि हे तिच्या स्वातंत्र्यावरील बंधन आहे; पण स्त्रीची प्रकृतीच अशी असते, की पतीची सेवा करण्यात तिच्या स्वाभाविक प्रेरणांची परिपूर्ती असते.' (६०) 'प्रकृतीच अशी' असेल तर पतिसेवा हे 'बंधन' राहणार नाही.

वर्णव्यवस्था नुसती विषम नाही, ती त्याहून अधिक काही आहे. आजची भारतातली समाजव्यवस्थाही विषम आहे. पण आपल्या संविधानाने मूलभूत हक्कांच्या रूपाने सर्वांना कामतृप्तीचे समान अधिकार दिलेले आहेत म्हणजेच कामांच्या निवडीचे स्वातंत्र्य दिलेले आहे. परिस्थितिवशात् या हक्कावर कायदेशीर बंधने येऊ शकतात. (उदा. आणीबाणी) किंवा आर्थिक आणि सामाजिक विषमतेमुळे इच्छांचा पुरेसा आविष्कार करण्याची संधी नाकारली जाते; पण तत्त्वतः कामपुरुषार्थावर बंधन नाही, समाजानेच (संविधानाद्वारा) ते काढून टाकलेले आहे. वर्णव्यवस्थेची गोष्ट वेगळी आहे; ती इच्छांच्या आविष्कारांचे नियमन करते. ती 'टोटॅलिटेरियन' आहे असे तिचे वर्णन करता येईल.

व्यक्तीची 'स्वायत्तता' हे मूल्य आधुनिक आहे, ते भारतीय परंपरेत नाही, याची जाणीव रेग्यांना आहे. एवढेच नव्हे तर, या नव्या मूल्याची 'वैशिष्ट्यपूर्ण' भर पारंपरिक मूल्यांत घातली पाहिजे असा त्यांचा आग्रह आहे. (१११) मात्र वर्णव्यवस्था आणि पुरुषार्थ यांच्या चर्चेच्या संदर्भात स्वायत्तता नाकारली जाते हे त्यांच्या विवेचनातून अधोरेखित होत नाही.

'पारंपरिक भारतीय नीतिमत्तेत प्रत्येक मानवी व्यक्तीचा पुरुषार्थ असतो – तिचे स्वतःचे साध्य असते – हे ओळखण्यात आले होते. प्रत्येक व्यक्ती स्वतःच एक साध्य असते (End in himself) ह्या कान्टच्या परिभाषेचा वापर करून हे तत्त्व मांडता येईल', असे रेग्यांनी अखेरच्या प्रकरणात म्हटले आहे. (१११) माणसाला स्वतःला साध्ये असणे आणि माणूसच एक साध्य (स्वतःसाध्य) असणे या दोन गोष्टी एकत्र का? ते असो. माणसाला स्वतःची साध्ये असतात हे वर्णधर्म आणि बाकीचे गौण धर्म नाकारतात. म्हणून कान्टीय नीती आणि पुरुषार्थ संकल्पनेतली नीती यांमध्ये 'अर्थपूर्ण साम्य' असल्याचा दावा टिकण्यासारखा नाही.

धर्माच्या ज्या इतर दोन संकल्पना आहेत त्यांचा आता विचार करूया. यांतली पहिली म्हणजे 'शहाण्या माणसांची सहमती... (कॉन्सेन्सस).' 'शिक्षितबुद्धीचे, प्रौढ, जितेन्द्रिय, लोभ आणि दंभ... यांपासून मुक्त असलेले सर्व प्रदेशांतील लोक ज्याचे एकमताने आचरण करतात तो धर्म होय.' (६०) हा धर्म आणि काम यांचा समन्वय साधता येतो की नाही या प्रश्नाचे उत्तर देता येत नाही; कारण या तत्त्वात धर्माचा केवळ स्रोत सांगितला आहे, आशय सांगितलेला नाही. सहमती 'कशावर'? – हे कळल्याशिवाय आपल्या प्रश्नाचे उत्तर देता येणार नाही. सहमतीने ठरलेला धर्म कदाचित वरच्याप्रमाणे आक्षेपार्हही असू शकेल.

शिवाय धर्माची ही संकल्पना दुसऱ्या एका अर्थानेही पोकळ दिसते. प्रौढ, ज्ञानी, जितेंद्रिय इत्यादी व्यक्तींचीही सहमती होईल याची खात्री नाही. *'नैको मुनिः यस्य वचः प्रमाणम् । धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां ।।'* हेच खरे.

धर्माचे तिसरे रूप 'लोकयात्रा' किंवा 'समाजधारणा' असे आहे. यातला धर्म 'दुसऱ्यांनी माझ्याशी जसे वागू नये असे मला वाटते तसे मी दुसऱ्यांशी वागू नये' हा अर्थ प्रकट करतो. तो वर्णधर्मासारखा 'काम' नाकारीत नाही. उलट वर्तनाचा हा नियम न्यायाचाच नियम ठरत असल्यामुळे तो आधुनिक विचाराच्या जवळ येतो. हिंदू परंपरेने कामतृप्तीचा 'अधिकार' मान्य केला आहे हे फक्त धर्माच्या या स्वरूपाच्या संदर्भात खरे ठरते. रेगे यांच्या विवेचनातून जे महत्त्वाचे सत्य प्रकट होते ते हे. त्यांचे या विषयातले 'योगदान' म्हणावे ते हे, असे म्हणता येईल.

मात्र रेगे हा मुद्दा अधोरेखित करीत नाहीत. धर्माची तीन स्वरूपे ते ओळीने सांगतात, पण हेच एकमात्र स्वरूप

अनुक्रमणिका

आधुनिक नीतिविचाराशी सुसंगत आहे आणि बाकीची वर्ज्य आहेत असे सांगत नाहीत. समारोपाच्या प्रकरणात तरी हा मुद्दा त्यांनी ठाशीवपणे मांडायला हवा होता. पण तसे न करता ते पुन्हा मुख्यतः स्थितप्रज्ञतेवरच जोर देतात.

६. स्थितप्रज्ञाची संकल्पना

(१) ही संकल्पना स्पष्ट झालेली नाही. सांख्य मताप्रमाणे मोक्ष म्हणजे अहंकार-निवृत्ती असते, तीत व्यक्तिमत्त्वाचाच लोप होतो. विशिष्टाद्वैतात अहंकार-निवृत्ती असते, पण व्यक्तिमत्त्वाचा लोप होत नाही. या दोन ठिकाणी 'अहंकार' या संज्ञेचे वेगळे अर्थ आहेत काय?

मूळ अर्थाची मोक्ष ही संकल्पना रेगे यांनी सोडून दिली आहे आणि साधकावस्था (मुमुक्षुत्व किंवा स्थितप्रज्ञावस्था) हिची तिच्या जागी स्थापना केली आहे. तरीही स्थितप्रज्ञावस्थेत ते अहंकारनिर्मूलनाचा आग्रह धरतात हे कसे?

स्थितप्रज्ञ देहधारी असल्यामुळे त्याला इच्छा, वासना, प्रेरणा इत्यादी असतात. म्हणजे त्याला स्वत्वाची जाणीव असते. ही जाणीव म्हणजे 'अहंकार' नव्हे असे दिसते. पण हे स्पष्ट व्हायला हवे आहे. अहंभाव, अहंकार, आत्मजाणीव यांच्यामधील भेद स्पष्ट न झाल्यामुळे स्थितप्रज्ञत्वाची संकल्पना धूसर राहिली आहे.

(२) खरे म्हणजे स्थितप्रज्ञावस्था ही माणसाला साध्य अशी (Viable) अवस्था आहे की नाही हा मानसशास्त्राचा विषय आहे, निदान असायला हवा. रेगे या मानसशास्त्रात जात नाहीत; गेले असते तर कदाचित या प्रश्नावर अधिक प्रकाश पडला असता. अशा प्रकाशाच्या अभावी माझ्यासारख्या अतज्ज्ञ माणसापुढे जे प्रश्न उभे राहतात ते असे :

अ) अनुभव 'माझे' वाटता कामा नयेत, 'मी' केवळ साक्षी असावे, हे मानसशास्त्रदृष्ट्या शक्य आहे का? मग सुखदुःखांचे जे 'अनुभव' येतात ते कुणाचे असे म्हणायचे?

आ) सुखदुःखांचे अनुभव नको असले तर कर्माची प्रेरणा राहील का? दुसऱ्या भाषेत, 'फलाशारहित' कर्म शक्य आहे का?

इ) शक्य आहे ते हर्षातिरेक आणि दुःखातिरेक टाळणे, असे वाटते. अशी स्थितप्रज्ञत्वाची मांडणी करता येईल का?

प्रचंड संकटातही लो. टिळक अविचल राहत, काळ्या पाण्याची शिक्षा ऐकूनही त्यांना शांत झोप लागली, इत्यादींमुळे कुतूहल जागृत होऊन लोक त्यांना त्यांच्या 'स्थितप्रज्ञते' विषयी प्रश्न विचारीत. अशा वेळी उत्तर देताना ते एकदा म्हणाले, 'मूळ माझ्या स्वभावात भावना कमी आहे असे नाही पण अनुकूल संवेदनेने हर्षातिशय अगर प्रतिकूल संवेदनेने शोकातिशय असे मला कधीच होत नाही. याचा अर्थ असा नाही की, मी सुखदुःखातीत आहे.' (स.वि. बापट, *लोकमान्य टिळक यांच्या आठवणी व आख्यायिका*, खंड १, पृ. २४७) रेगे यांचा साधारणधर्मी मात्र 'सुखदुःखातीत' आहे.

अशी मांडणी, समजा, केली तर ही स्थितप्रज्ञावस्था जगरहाटीचे अवलोकन करून सर्वसामान्य विवेकाने प्राप्त करून घेता येणार नाही का? तशी ती अनेकांनी प्राप्त करून घेतल्याचे दिसत नाही का? म्हणजेच, तिच्यासाठी काही खडतर आध्यात्मिक साधनेची गरज आहे का?

ई) अहंकाराचा अतिरेक असू नये हे खरे; पण अहंकार कार्यप्रेरक असतो असाही अनुभव आहे. मानसशास्त्र असे सांगते की, 'आत्मप्रस्थापन' (self-assesrtion) ही माणसाची एक मूलभूत प्रेरणा आहे. कर्तबगार माणसांची ही प्रेरणा तर जबर असते. नेपोलियन, सावरकर, आंबेडकर... इत्यादी अनेक उदाहरणे देता येतील.

उ) भौतिक अर्थाने स्वार्थत्याग करून समाजासाठी, दीन-दुबळ्यांसाठी काम करणाऱ्या माणसांच्या कार्यांत आत्मौपम्याचे लहानमोठे आविष्कार झालेले दिसून येतात. तरीही त्यांच्यापैकी काहींत (कदाचित अनेकांत) वेगळ्या प्रकारचा अहंकार दिसून येतो. हीच माणसे जास्त अहंकारी आहेत की काय असेही कधीकधी वाटते! (स्वयंसेवी संस्थांना एकत्र आणण्याचे आजपर्यंतचे प्रयत्न फारसे यशस्वी झालेले नाहीत. त्यांच्या नेत्यांचे अहंकार ही त्यातली महत्त्वाची अडचण आहे, असे जाणकारांचे मत आहे.)

याचा अर्थ असा नाही का की आत्मौपम्य आणि अहंकार एकत्र नांदू शकतात?

३) मुक्तावस्थेत साध्ये नसतात; अशा अवस्थेच्या अधिकात अधिक जवळ जाणे म्हणजे साध्ये कमीत कमी करणे. उलट, काम या पुरुषार्थाचा अर्थ साध्ये प्राप्त करून घेणे असा आहे. तो स्पष्ट करताना रेग्यांनी त्यात विरक्तीचा, अपरिग्रहाचा म्हणजेच गरजा शक्य तितक्या कमी करण्याचा विचार कुठे मांडलेला नाही. आता काम आणि मोक्ष (मुमुक्षुत्व) हे दोन पुरुषार्थ एकत्र आणले की 'कामा'चे स्वरूप बदलते.

अनुक्रमणिका

शक्य तितक्या कमी इच्छांचे समाधान असा अर्थ त्याला प्राप्त होतो. हे रेग्यांना अभिप्रेत आहे काय? अभिप्रेत असेल तर पुढचा प्रश्न निर्माण होतो. तो असा की, सुखसाधक हे माणसाचे जे मूळ स्वरूप (जे रेगे यांना मान्य आहे) आणि ज्याच्या आधारावर नीतिशास्त्राची उभारणी करायची तेच डळमळू लागते. जितक्या अधिक इच्छांचे समाधान तितका माणूस अधिक सुखी; उलट साधारणधर्म सांगतो की, इच्छा शक्य तितक्या कमी करा. हे म्हणणे बरोबर असेल तर असे म्हणावे लागते की मोक्ष ही संकल्पना धर्म-अर्थ-कामांशी सुसंगत नसल्यामुळे रेगे यांनी ती विचारातून बाजूला काढली पण तिच्या जागी दुसरी एक मोक्षाची संकल्पना आणून सुसंगतीऐवजी वेगळ्या प्रकारची विसंगतीच पदरात घेतली.

हे साधकाच्या स्वतःच्या साध्यांविषयी झाले. मुक्ताला इतरांविषयीही साध्ये नसतात; तेव्हा मुमुक्षुत्वात तीही कमी करणे ओघानेच येते. पण रेगे यांनी त्याला साध्ये ठेवलेली आहेत. त्याला इतरांचे 'कल्याण' साधायचे असते. हीही विसंगती नाही का?

(४) साधारणधर्म म्हणजे 'सर्वभूतहितरती'. या 'भूतां'मध्ये – 'घटितां' मध्ये – काय काय सामावते हे स्पष्ट नाही. रेग्यांच्या मुख्य प्रतिपादनात समाज, सामाजिक इत्यादी शब्द अनेकदा येतात आणि नीतिशास्त्र मानवांसाठीच असते. (माणूसच विवेकशील असतो, प्राणी नसतात हे कान्टचे गृहीतकृत्य आहे हे आपण पाहिले आहे.) तरीही ते आवर्जून मानवेतर प्राण्यांचा व क्वचित 'अचरा'चा ही समावेश करताना दिसतात. उदा. 'तो (साधारणधर्म) सर्व माणसांचा धर्म आहे आणि सर्वांना उद्देशून आचरण्याचा – केवळ माणसांना उद्देशून नव्हे, तर भूतमात्राला उद्देशून आचरण्याचा धर्म आहे.' (११५) 'सर्वभूतहितरती ही सर्व माणसांच्या हितापुरती मर्यादित नाही. तिच्यात प्राणिमात्रांच्या हिताची आस्था असते. **निर्जीव, जड वस्तूंचीही कदर असते.**' (११६) (ठळक टाइप माझा - स.ह.दे.) नीतिशास्त्र तर मानवकेंद्री असायला हवे; तसे झाले नाही तर ते नीतिशास्त्र राहील का? नीती हा विषय, किंवा 'पुरुषार्थ' हा विषय ज्यांच्या संबंधात अप्रस्तुत आहे त्यांना त्याच्या परिघात समाविष्ट करून घेणे योग्य दिसत नाही.

(५) नीतिशास्त्र केवळ मानवकेंद्रीच नव्हे तर राष्ट्रकेंद्री असायला हवे असा पक्षही मांडता येईल. निदान भारताने तरी राष्ट्रीय हिताच्या मर्यादेत नीती पाळावी असे मला वाटते. असे करीत असताना मानवतेवर आधारलेल्या नीतीला अगदीच सोडचिठ्ठी द्यावी असे नाही. राष्ट्रीय सामर्थ्याच्या आधारावर, त्यामुळे प्राप्त होणाऱ्या प्रतिष्ठेच्या आधारावर मानवतावादी नीतीचा पुरस्कार आणि प्रसार करणे कदाचित अधिक परिणामकारक होईल. मात्र एवढे खरे की, आपण आपले एक राष्ट्र म्हणून मानीत असू आणि त्याचा अभ्युदय हे आपले उद्दिष्ट असेल तर मानवतावादी नीतीला मुरड घालणे अनेकदा अवश्य ठरेल. (हा विषय मी विस्ताराने इतरत्र मांडला आहे. पाहा : 'परंपरा, आधुनिकता व राष्ट्रवाद', *आजचा सुधारक*, जुलै व ऑगस्ट, १९९७)

(६) साधारणधर्माच्या विवेचनातून आणखी एक व्यथित करणारा प्रश्न निर्माण होतो. (खरे म्हणजे दोन प्रश्न निर्माण होतात. साधारणधर्मात अहिंसा, सत्य, अस्तेय इत्यादींबरोबर रेगे 'ब्रह्मचर्या'चाही समावेश करतात. पण हे अनवधानाने घडले आहे असे आपण समजू आणि हा प्रश्न बाजूला ठेवू.)

स्थितप्रज्ञालाही, तो देहधारी असल्यामुळे, इच्छा, वासना इत्यादी असतातच आणि त्यामुळे काही कमीत कमी इच्छांची तृप्ती त्याला करावी लागेल. म्हणजे 'काम' या पुरुषार्थाला स्थितप्रज्ञाच्या जीवनात काही स्थान असेल. यात ज्ञानप्राप्तीच्या इच्छेचाही अंतर्भाव होईल. पण ज्ञानप्राप्तीतून किंवा संशोधनातून होणारा आनंद आनुषंगिक असेल, त्याच्या शोधात स्थितप्रज्ञ असणार नाही. 'इतरांच्या धर्म-अर्थ-काम-साधनेला साहाय्य करणे हेच त्याचे साध्य असते.' म्हणजे ज्ञानप्राप्ती, संशोधन या क्रियाही परार्थ असतात. (१०८) त्याचप्रमाणे कलोपासनाही. (१०९) याचा अर्थ असा की, 'शुद्ध ज्ञानाची उपासना' ही शब्दसंहती रेगे मधून-मधून वापरीत असले तरी जे प्रत्यक्षतः समाजोपयोगी नाही अशा ज्ञानाला साधारणधर्मात स्थान नाही. त्याचप्रमाणे कलासुद्धा लोकोपयोगीच असली पाहिजे असे निष्पन्न होते. रेग्यांना हे अभिप्रेत नसेल पण त्यांच्या विवेचनात सांस्कृतिक क्षेत्राची स्वायत्तता शिल्लक राहत नाही.

(७) खरे म्हणजे रेग्यांनी 'मोक्षा'ची (त्यांच्या स्वतःच्या विशिष्ट अर्थाच्या 'मोक्षा'चीही म्हणजे 'स्थितप्रज्ञत्वा'चीही) गणना 'पुरुषार्थां'त ('कामा'त) करायला नको होती. पुरुषार्थ सामान्य माणसांसाठी असतात. स्थितप्रज्ञ ही सामान्य व्यक्ती नव्हे. हे लक्षात न घेतल्यामुळे वर ३, ४, ५, ६ मध्ये नोंदविलेल्या अडचणी निर्माण होतात.

रेग्यांच्या स्थितप्रज्ञाचे साम्य मला त्यांनीच अगोदर

उल्लेखिलेल्या दोन संकल्पनांशी दिसते. प्लेटोच्या नीतिविचाराचे विवेचन करताना 'ज्यांच्या ठिकाणी संयम आणि धैर्य आहे अशी ज्ञानी माणसेच स्वतःसाठी आणि इतरांसाठी .... योग्य जीवनमार्ग काय आहे हे सांगू शकतात' या तत्त्वाचा उल्लेख त्यांनी केला आहे. (१०) पुढे ते असे म्हणतात की (प्लेटोच्या मते) 'इतर प्राकृत माणसे स्वधर्म ओळखू शकत नाहीत. ... ज्ञानी माणसे हे पालक आहेत. अज्ञानी, प्राकृत माणसे ही पाल्य आहेत.' (१०) येथेच मनुस्मृतीतल्या धर्मकल्पनेशी प्लेटोच्या धर्मकल्पनेचे साम्यही त्यांनी दाखविले आहे. पुढे 'प्रौढ, ज्ञानी...' इत्यादींची सहमती या धर्मकल्पनेतही हाच विचार आला आहे.

अशी माणसे सामान्य माणसे नव्हेत. ती समाजनेतृत्व करणारी माणसे आहेत.

'सामान्य' माणसाचे लक्षण भर्तृहरीने चांगल्या रीतीने विशद केले आहे. त्याने माणसांची चार प्रकारांत वर्गवारी केली आहे.

*एते **सत्पुरुषाः** परार्थघटकाः स्वार्थं परित्यज्य ये।*
***सामान्यास्तु** परार्थमुद्यमभृतः स्वार्थाविरोधेन ये।*
*तेऽमी **मानवराक्षसाः** परहितं स्वार्थाय निघ्नन्ति ये।*
*ये निघ्नन्ति निरर्थकं परहितं **ते के न जानीमहे**।।*

सत्पुरुष, मानवराक्षस आणि 'ज्यांना काय नाव द्यावे ते कळत नाही' अशा कोटीतले लोक सोडले तर उरलेली बहुसंख्य माणसे, म्हणजेच 'सामान्य' माणसे, स्वार्थाला धक्का न लावता जमेल तेवढा परार्थ करतात.

या वास्तवावरच नीतिशास्त्र उभे राहिले पाहिजे आणि 'काम' या पुरुषार्थाभोवतीच रेगेही आपल्या नीतिशास्त्राची उभारणी करीत आहेत. मात्र त्याला अध्यात्माची ऊब देण्याच्या प्रयत्नात ते सर्वांनाच 'सत्पुरुष' होण्याचे आवाहन करीत आहेत. सत्पुरुष पुरुषार्थांच्या पलीकडचे आहेत. तात्पर्य, रेग्यांच्या अर्थाचा मोक्षही पुरुषार्थ नाही.

(८) स्थितप्रज्ञत्वाला किंवा साधारणधर्माला पुरुषार्थ-संकल्पनेत स्थान नाही असे आपण पाहिले. पण एकूण नीतिविचारात त्याला स्थान देता येईल का? रेगे यांनी तसे दिलेले नाही आणि ते युक्तच आहे. प्लेटो आणि मनू यांनी दिलेले आहे पण उपयुक्ततावादी आणि कान्ट यांनी दिलेले दिसत नाही. याचे कारण असे आहे की, एक विवेकशील आणि स्वायत्त व्यक्ती हे जे माणसाचे स्वरूप नीतिशास्त्राला पायाभूत धरलेले आहे त्यावरच या कल्पनेने आघात होतो; कारण नैतिक निर्णय घेण्याची क्षमता सामान्य माणसांत नसते असे या विचारात गृहीत केलेले असते. प्लेटो यांच्या विचारावर तो 'एकाधिकारशाही'कडे झुकणारा आहे अशी टीका झालेलीच आहे. म्हणून रेग्यांना स्थितप्रज्ञांचे 'समाजनेतृत्व' सुचवायचे असले तर त्यातून आणखी काही गंभीर प्रश्न निर्माण होतात हे लक्षात घेणे जरूर आहे.

(९) सर्वसाधारण माणसांपेक्षा वेगळी माणसे अशी स्थितप्रज्ञांची कल्पना केली आणि मोक्ष हा पुरुषार्थ नाही असे ठरविले तरी आणखी काही प्रश्न रेग्यांच्या विवेचनातून निर्माण होतात. आत्मौपम्य 'न्याया'पलीकडे नेते, ते 'बंधुभाव' प्रस्थापित करते असे रेगे यांचे म्हणणे आहे. पहिला प्रश्न असा की, बंधुभाव निर्माण होण्यासाठी जो 'अवघड' मार्ग रेग्यांनी सांगितला आहे त्याची खरेच जरूरी आहे काय? 'लिबर्टी, इक्वालिटी' पुरेश्या नाहीत, 'फ्रॅटर्निटी'ही हवी, हा विचार फ्रेंच राज्यक्रांतीच्या वेळी केवळ ऐहिक दृष्टीतून निर्माण झाला नाही का? बंधुभावाच्या प्रस्थापनेत 'राष्ट्रवाद' या संकल्पनेचे आणि 'राष्ट्रनिष्ठा' या भावनेचे काही योगदान नाही का?

(१०) 'शेवटच्या माणसाला न्याय' या तत्त्वाचा उदय आणि अंमल पाश्चात्य देशात बऱ्याच प्रमाणात झालेला दिसतो. समाजवाद, सहकार, कल्याणकारी राज्यसंस्था ही त्याची रूपे आहेत. पाश्चात्य विचारात हे 'सामर्थ्य' नाही हे रेगे कोणत्या आधारावर म्हणतात?

(११) आत्मौपम्य किंवा बंधुभाव शेवटच्या माणसाला न्याय देईल या विधानाचे अधिक स्पष्टीकरण अवश्य आहे. अनुकम्पेचा आविष्कार उत्स्फूर्त आणि खाजगी असतो; सबंध समाजाचा तो हिशेब करीत नाही. असे असले तरी त्याला एक 'मूल्य' असते हेही अर्थातच खरे आहे. मात्र शेवटच्या माणसाकडे पोचण्याचे काम संघटित (यात 'शासकीय'ही आले) प्रयत्नांतूनच (organised charity) साकार होते. हे काम तीन प्रकारचे असते. 'शेवटची माणसे' ('दारिद्र्यरेषेखालची' इत्यादी) शोधून काढणे, त्यांच्यासाठी योग्य त्या योजना बनवणे आणि त्यांची कार्यवाही करणे. आत्मौपम्ययुक्त माणसांची उपस्थिती समाजात जेवढी अधिक तेवढे या कार्याला पोषक असे वातावरण अधिक निर्माण होईल यात शंका नाही. त्यामुळे रेग्यांच्या प्रतिपादनावर ही टीका नाही. फक्त आत्मौपम्य —→ शेवटचा माणूस ही प्रक्रिया सरळ रेषेतली नाही एवढेच दाखवायचे आहे.

अनुक्रमणिका

७. निष्कर्ष आणि समारोप

आपल्या येथपर्यंतच्या विवेचनाचे निष्कर्ष काढायचे तर ते पुढीलप्रमाणे काढता येतील.

पुरुषार्थ एकच आहे, तो म्हणजे 'काम'. अर्थ हे कामाचे साधन आहे. आर्थिक सामर्थ्याच्या मर्यादेतच कामतृप्ती शक्य असल्यामुळे ती व्यक्तिनिहाय भिन्न अशी कामावरील मर्यादाही आहे. (ही मर्यादा अर्थात भौतिक म्हणजे अपुऱ्या आर्थिक साधनांची आहे.) कोणत्याच अर्थाने धर्म हे साधन नाही. तीही मर्यादा आहे. (ही मर्यादा मानसिक किंवा नैतिक आहे.) रेग्यांनी त्याला वहाल केलेल्या विशिष्ट अर्थानेही मोक्ष हा पुरुषार्थ ठरत नाही, सामान्य माणसांसाठी धर्म या अर्थाने तो धर्मही नाही.

'काम' हा एकमात्र पुरुषार्थ ठरविला तरी त्याची प्राप्ती वर्णधर्माच्या चौकटीत करायची तर कामाचे 'कामत्व'च शिल्लक राहत नाही. वर्णधर्म माणसाचे इच्छास्वातंत्र्य नाहीसे करतो किंवा मुळातच माणसाला इच्छास्वातंत्र्य नसते असे गृहीत करतो. येथे नीतिविचाराचे अधिष्ठानच काढून घेतल्यासारखे होते.

मात्र 'लोकयात्रा' किंवा 'समाजधारणा' हे धर्माचे रूप ग्राह्य मानले तर कामतृप्तीचा अधिकार मान्य केला जातो असे म्हणता येते. सामाजिक कराराची (सोशल काँट्रॅक्ट) संकल्पना समतेच्या तत्त्वाला मान्यता देते. रेगे यांच्या विचार-मंथनाचे हे मुख्य फळ आहे. पण या समाजधर्माला नीतिविचार म्हणून प्रतिष्ठा मिळाली नाही; प्रतिष्ठित राहिला तो वर्णधर्मच, हे रेग्यांनाही जाणवलेले आहे.

एकूण रेगे यांचा प्रकल्प अंशतः सिद्धीस गेला आहे, पूर्णतः नाही. मोक्ष संकल्पनेचे ऐहिकीकरण करून नीतिविचारात भर टाकता येते हे त्यांचे म्हणणे प्रसिद्ध आहे. काम हा एकमात्र पुरुषार्थ आणि त्यावर मर्यादा घालणारा समाज-धारणात्मक धर्म अशी मांडणी करून ते थांबले असते तर त्यांची समग्र मांडणी आधुनिक विचाराशी समांतर झाली असती. प्रकल्प तेथे पूर्ण झाला असता.

या चर्चेचा समारोप करताना रेग्यांनी पुस्तकाच्या प्रारंभी धार्मिक परंपरा आणि अस्मिता यांच्या परस्परसंबंधांबाबत जे मतप्रदर्शन केले आहे त्याचा परामर्श घेणे उचित होईल.

हिंदू समाजाला आपले 'स्वत्व' किंवा अस्मिता प्रस्थापित करण्यासाठी धार्मिक परंपरेकडे वळणे अवश्य आहे असे त्यांचे मत आहे. याबाबतची त्यांची विधाने अशी आहेत : 'सावरकरांनी धार्मिक कर्मकांडाला पूर्णपणे फाटा दिला, श्रुतिस्मृतींचे ज्ञानात्मक प्रामाण्य नाकारले आणि निखळ इहवादी सामाजिक नीतीचा पुरस्कार केला.... सावरकरांच्या शिकवणीला अनुसरून हिंदू समाजाने आपले परिवर्तन घडवून आणले असते, तर हिंदू सामाजिक जीवनाचे निदान बाह्य, दृश्य अंग आणि फ्रेंच किंवा इंग्रज समाजाचे बाह्य किंवा दृश्य अंग ह्यांच्यांत काही फरक उरला नसता हे उघड आहे. पण हिंदू समाजाचे हिंदुत्व कशात राहिले असते?' (२) ('बाह्य', 'दृश्य' अंग की 'अंतरंग'?)

येथे प्रश्न असा पडतो की रेगे यांनी वेगळे काय केले आहे? रेगे अर्थातच कर्मकांडाचा उच्चारही करीत नाहीत. श्रुतिस्मृतींचे ज्ञानात्मक प्रामाण्य त्यांनी मानले आहे का? नाही. हिंदू धार्मिक परंपरेतला जो अंश अर्वाचीन नीतिविचाराशी सुसंगत आहे तो त्यांनी शोधून काढला, सर्वच धार्मिक परंपरा स्वीकारली नाही. वर्णव्यवस्था त्यांनी त्याज्य मानली आहे आणि स्वातंत्र्य व समता या पश्चिमेत उदित पावलेल्या मूल्यांची हिंदू परंपरेला 'सुस्पष्ट ओळख' नव्हती असे सांगून त्यांचा स्वीकार अवश्य आहे असे सांगितले आहे. मोक्षाची पारमार्थिक संकल्पना त्यांनी सोडून दिली आहे आणि तिला इहवादी रूप दिले आहे. म्हणजे रेगे यांनी, सावरकरांप्रमाणेच, 'निखळ इहवादा'ची शिकवण दिली आहे. रेग्यांच्या ह्या मांडणीला, ह्या मांडणीच्या **आशयाला** सावरकरांनी अनुमोदन दिले असते.

फरक आहे तो **भाषेचा** किंवा **परिभाषेचा** आहे. व्यक्तिस्वातंत्र्याचा आविष्काराला रेग्यांनी 'कामपुरुषार्थ' म्हटले आहे, सामाजिक नीतिविचाराला 'समाजधर्म' म्हटले आहे, आणि काही मानसिक शिस्तीला 'स्थितप्रज्ञता' म्हटले आहे, सावरकरांनी कदाचित् अभिव्यक्तीच्या या पद्धतीला आक्षेप घेतला असता. ते म्हणाले असते, 'नीतिविचार किंवा कोणताही विचार हा वैचारिक, बौद्धिक कसोटीवर कितपत टिकतो हा प्रश्न मुख्य आहे. तो भारतीय की पाश्चात्य हा प्रश्न आगंतुक आहे. जुन्या धर्मात काही उपयुक्त विचार सापडला तर तो उपयुक्त म्हणून स्वीकारावा, धार्मिक म्हणून नव्हे.' रेग्यांच्या मांडणीच्या पद्धतीत – किंवा 'शैली'त असे आपण म्हणू – सावरकारांना एक धोका दिसला असता. ती म्हणजे धर्माचे, म्हणजेच शब्दप्रामाण्याचे पावित्र्य अबाधित राखण्याचा; धर्माला, म्हणजेच शब्दप्रामाण्याला अप्रत्यक्षपणे 'सँक्शन' देण्याचा.

आता सावरकरांनाही धार्मिक परंपरेकडे वळावे लागले आणि ते एका 'कात्री'त सापडले या रेग्यांच्या विधानाकडे

वळू. संदर्भित विधाने अशी आहेत : हिंदू समाजाचे '.... अंतरंग कशाने घडविलेले आहे? ह्या प्रश्नाचे उत्तर देताना सावरकर धार्मिक परंपरेकडे वळले.... पुण्यभूमी, धर्मदेश, पावित्र्य ह्या धार्मिक संकल्पना आहेत... ह्या कात्रीतून सावरकर बाहेर पडू शकले नाहीत.' (२)

'पुण्यभू', 'धर्मभू' इत्यादी संज्ञा सावरकरांनी केलेल्या 'हिंदुत्वा'च्या व्याख्येच्या संदर्भात आल्या आहेत; त्याचे कारण अगदी वेगळे आहे असे माझे मत आहे. ही व्याख्या सावरकरांनी एक व्यावहारिक सोय म्हणून केली आहे. त्यांना त्यांच्या 'राष्ट्रीयत्वा'च्या संकल्पनेत मुख्यतः मुसलमानांना, त्यातही सुन्नी मुसलमानांना स्थान द्यायचे नव्हते आणि सर्व भारतोद्‌भव धर्मांच्या अनुयायांना 'हिंदुत्वा'त सामील करून घ्यायचे होते. असे करताना सावरकरांना अनेक तार्किक विसंगतीही पत्कराव्या लागल्या. पण त्यांचा उद्देश धार्मिक भावनेचे पुनरुज्जीवन करावे असा नव्हता.

खरे म्हणजे सावरकरांच्या मते 'हिंदू धर्म' अशी काही चीजच अस्तित्वात नव्हती. सर्व हिंदूंना प्रमाण असा धर्म त्यांना दिसत नव्हता. अनेक परस्पर-भिन्न एवढेच नव्हे तर परस्परविरोधी मतांचा एक समुदाय त्यांना दिसत होता. (आणि सर्व हिंदूंचा एक धर्म असता तरी त्याला त्यांनी आपल्या राष्ट्रवादाचे अधिष्ठान केले नसते असे म्हणण्याला जागा आहे.)

परिणामी त्यांच्या हिंदुराष्ट्र कल्पनेत कसलाही धार्मिक अंश नाही.

म्हणजे, सावरकरांच्या भूमिकेत अंतर्विरोध नाही. हिंदूंचे 'अंतरंग' त्यांच्या धर्मात आहे अशी भूमिका त्यांनी कधीही घेतली नाही. ते अंतरंग त्यांना निखळ इहवादी आणि आधुनिक व्हायला हवे होते.* भूमिकेतच अंतर्विरोध किंवा द्वैत अशा 'कात्री'त सावरकर सापडले नव्हते.

मात्र हेही निदर्शनास आणून देणे योग्य होईल की, सावरकर 'हिंदुत्वा'त कधी-कधी 'गौणपणे' हिंदुधर्माचा समावेश करीत, अनुयायांबरोबर 'हिंदुधर्म की जय' असा जयजयकार करीत. यातली विसंगती उघड आहे. जो 'हिंदुधर्म' अस्तित्वातच नाही त्याचा 'जय' कसला? ही विसंगती त्यांनी पत्करली याचे कारण सावरकर जरी धार्मिक वृत्तीचे नसले तरी त्यांचे बहुसंख्य अनुयायी त्या वृत्तीचे होते. त्यांना बरोबर घेऊन त्यांना जायचे होते. ते केवळ विचारवंत नव्हते, राजकारणी नेते होते. त्या संदर्भात त्यांना ही तडजोड करावी लागली. सावरकर ज्या 'कात्री'त सापडले ती ही. ही कात्री वेगळी आहे; व्यावहारिक आहे, तात्त्विक नाही.

रेगे यांच्या मांडणीत धर्माला प्रतिष्ठा देण्याचा धोका आहे; पण एक सोयही आहे. कुठलाही नवा विचार समाजाला परका किंवा अपरिचित वाटू नये, 'आपल्या संचिततातही तो आहे' असे समाजाला वाटावे, यात समाजाच्या गतिकाच्या दृष्टीने एक सोय असते. बदल करण्याला अनुकूल अशी मनोभूमिका तयार होते. जे अगदीच ठार विवेकवादी नाहीत असा समाजसुधारकांनी कधी जाणीवपूर्वक किंवा कधी अजाणता हाच मार्ग चोखाळलेला आहे. प्रत्यक्षात तो अधिक फलदायी झाल्याचेही दिसते. कारण समाज हलू लागलाच तर तो धीमेपणाने, सावकाशीने, परंपरेशी शक्य तितके अनुसंधान ठेवीतच हलतो. दुसरीही एक सोय आहे. समाजसुधारणा तुकड्यातुकड्यांनी होणे हे बरेही असते. 'आमूलाग्र'वादी समाजाच्या पचनी तर पडत नाहीतच पण त्यांच्या क्रांतिवादात एक धोका असतो. तो असा की, आमूलाग्रवादी जे 'सत्य' म्हणून किंवा 'इष्ट' म्हणून सांगतात तसे ते पूर्णपणे नसण्याचा संभव असतो किंवा त्याचे काही दुष्परिणाम असू शकतात. सावकाशीत, 'कॉंझर्वेटिझम' मध्ये एक सावधपणा असतो, 'ट्रायल अँड एरर' अशी प्रक्रिया असते. संस्कृतात एक 'तृणजलाकु' नावाचा न्याय आहे. गवतातला किडा पुढचे पाऊल स्थिरपणे टाकण्यापूर्वी अगोदर गवताचे पाते कितपत हलते आहे हे त्या पायानेच चाचपून पाहतो आणि मग पाय ठेवतो – तसे समाजाने करणे स्वाभाविकच नव्हे तर इष्टही आहे, असा हा विचार आहे. (कार्ल पॉपर यांनी हा विचार मांडला आहे.)

---

* सावरकरांच्या व्याख्येवरील व त्यांच्या विचारातील धर्माच्या स्थानावरील हे माझे भाष्य आहे. ते मी विस्ताराने माझ्या *सावरकर ते भाजप : हिंदुत्वविचाराचा चिकित्सक आलेख* या पुस्तकात मांडले आहे. प्रा. शेषराव मोरे यांचे सावरकरांच्या व्याख्येवरील भाष्य माझ्यापेक्षा निराळे आहे, पण सावरकरांच्या विचारातील धर्माच्या स्थानाबाबत त्यांचे-माझे विचार साधारणपणे सारखे आहेत. मोरे यांचे प्रतिपादन त्यांच्या *सावरकरांचा बुद्धिवाद : एक चिकित्सक अभ्यास* आणि *सावरकरांचे समाजकारण : सत्य आणि विपर्यास* या दोन ग्रंथांत आढळेल.

तेव्हा सावरकरांना वाटलेला धोका आणि रेग्यांच्या मांडणीतली सोय हे दोन परस्परविरोधी विचार आहेत. कोणत्याही एका बाजूने मत देणे मला तरी कठीण वाटते. पण माझा कल या बाबतीत रेग्यांच्या बाजूचा आहे.

पण रेग्यांच्या मांडणीत ह्या सोयी असल्या तरी 'स्वत्व'-प्रस्थापनेच्या दृष्टीने तिच्यातून काय लभ्यांश हातात पडतो ते आपल्याला अजून पाहायचेच आहे.

एक खरे की, आधुनिक नीतिविचाराचे काही घटक हिंदू धार्मिक परंपरेत आहेत हे रेग्यांनी दाखवल्यामुळे भारतविद्येच्या (इंडॉलजी) क्षेत्रातील ज्ञानात एक भर पडली.

हिंदू समाजाच्या दृष्टीने पूर्वगौरवाचे आणि अभिमानाचे आणखी एक स्थान प्राप्त झाले. आम्ही (म्ह. आमच्या पूर्वजांनी) शून्याचा शोध लावला आणि गणनपद्धतीत क्रांती केली, बुद्धिबळाचा खेळ मुळात आमचा, या प्रकारच्या माहितीतून जशी अभिमान स्थाने निर्माण होतात तसे आणखी एक अभिमानस्थान आणि स्फूर्तिस्थान निर्माण झाले. असे होणे समाजाच्या मानसिक उभारीसाठी आवश्यक असते यात शंका नाही. पण त्या समाजाची **आजची** ओळख पटण्याच्या दृष्टीने पदरात काय पडले?

मला वाटते, आजचा अमेरिकन किंवा फ्रेंच माणूस यांपासून आजच्या हिंदू माणसाला वेगळे ओळखता येण्याच्या दृष्टीने या उपक्रमातून विशेष काही घडत नाही.

रेगे यांचा 'हिंदू' कोण हाही प्रश्न अप्रस्तुत नाही. रेगे यांनी संदर्भ दिलेले नाहीत पण वैदिक आणि श्रमण, विशेषतः बौद्ध वाङ्मय ('पारमिता'), महाभारत ('समाजधारणा') – इत्यादी त्यांचे स्रोत दिसतात. जैन, शीख या धार्मिक परंपरांचा त्यात समावेश होताना दिसत नाही. म्हणजे सर्व भारतोत्पन्न धर्मांना 'हिंदू' हे नाव दिले तर सर्व हिंदूंची धार्मिक परंपरा रेग्यांच्या विचारात अनुस्यूत आहे असे वाटत नाही.

रेगे म्हणतात की, स्वत्वशोधन किंवा स्वत्वप्रस्थापन हा केवळ हिंदू समाजापुढचा प्रश्न नाही, सर्वच 'आधुनिक (बनू पाहणाऱ्या?)' समाजांपुढचा तो प्रश्न आहे. (२) हिंदू समाजाची एक दीर्घ, बहुमुखी आणि समृद्ध धार्मिक परंपरा आहे. आधुनिक विचाराला अनुकूल असे तिच्यातून शोधून काढणे तुलनेने अधिक शक्य आहे. पण काही समाजांच्या परंपरा फार बंदिस्त असतात आणि कित्येकांना उपयुक्त अशी परंपराच नसते. अशा समाजांनी काय करावे? स्वत्वप्रस्थापनेचा नाद त्यांनी सोडून द्यावा काय?

तेव्हा धार्मिक परंपरा सर्वच समाजांना उपयोगी पडेल असे नाही. पण ऐहिक परंपराही असतात. त्यांमधून एखाद्या समाजाची 'ओळख' पटू शकते की काय हे पाहिले पाहिजे. येथे सावरकर उपयोगी पडू शकतील.

सावरकरांनी उत्सव, समारंभ, ललित कला, वास्तुशिल्प धार्मिक वाङ्मय, साहित्य, साहित्यशास्त्र, आयुर्वेद, विज्ञान इत्यादींचा प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष उल्लेख केला आहे. इतिहासाचा बराचसा भाग संस्कृत भाषेत ग्रथित झालेला असल्यामुळे ती भाषा व देवनागरी लिपी आणि शिवाय इतर भारतीय भाषा यांना आपल्या राष्ट्रवादविषयक विवेचनात महत्त्वाचे स्थान दिले आहे. समान सामाजिक संस्थांचा सांस्कृतिक वारशात समावेश केला आहे. आणि सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे 'थोर व्यक्तींची परंपरा' या घटकाकडे लक्ष वेधले आहे. त्यांनी आपल्या सिद्धान्तनात या घटकाला औपचारिकपणे मध्यवर्ती स्थान दिलेले नाही. पण त्यांचा या घटकावर किती जोर आहे हे त्यांचे वाङ्मय वाचताना लक्षात येईल. केवळ *हिंदुत्व* पुस्तकात अठ्ठावन्न व्यक्तींचा उल्लेख आहे. शिवाय इतर वाङ्मयात विशेषतः *सहा सोनेरी पाने* या इतिहासविषयक पुस्तकात आणखी नावे भेटतील. सावरकरांच्या राष्ट्रवादाचा व्यक्ति-परंपरा हा मूलाधारच आहे असे म्हणण्याचा मोह व्हावा अशा वैपुल्याने ही नावे त्यांच्या लेखनात येतात. (पुढे डॉ. पु.ग. सहस्रबुद्धे यांनी थोर व्यक्तींच्या परंपरेलाच आपल्या राष्ट्रवादविषयक विवेचनात जाणीवपूर्वक मध्यवर्ती स्थान दिले.) अर्थात इतिहासातल्या थोर व्यक्ती त्यांच्या कर्तृत्वामुळे 'आदरणीय' ठरतात.

त्यांच्या कृती किंवा मते आज 'अनुकरणीय' असतीलच असे नाही, असा इशाराही सावरकरांनी दिलेला आहे.

राष्ट्रवादाच्या, स्वत्वाच्या, अस्मितेच्या संदर्भात सावरकरांनी केलेली ही कामगिरी फार मोलाची आहे. त्यांच्या राष्ट्रवादाला 'सांस्कृतिक' (धार्मिक नव्हे) राष्ट्रवाद असे नाव देता येईल. पण रा.स्व. संघाच्या 'सांस्कृतिक' म्हटल्या जाणाऱ्या राष्ट्रवादापेक्षा तो निराळा आहे; कारण संघाच्या 'संस्कृती'च्या संकल्पनेतून धर्म वगळलेला नाही.

परंपरेतील ऐहिक आविष्कारांच्या अनुरोधाने राष्ट्रीयत्वाच्या घटकांची मांडणी करून सावरकरांनी परंपरा आणि परिवर्तन यांचा योग्य मेळ साधला आहे असे मला वाटते.





अनुक्रमणिका

आज भारताच्या राष्ट्रवादाचा विचार करताना सावरकरांची मांडणी जशीच्या तशी घेऊन चालणार नाही. हिंदू शब्दाचा आग्रह कदाचित सोडून द्यावा लागेल. मिश्र संस्कृतीचे वास्तव लक्षात घ्यावे लागेल आणि भारतीय ('हिंदू' नव्हे) अशा राष्ट्रवादाचा आदर्श डोळ्यांपुढे ठेवीत हिंदुसंघटनाची नवी कल्पना प्रत्यक्षात आणावी लागेल. पण या गोष्टी निराळ्या. प्रस्तुत विषयाच्या दृष्टीने मुख्य मुद्दा असा की, धार्मिक परंपरे-शिवाय स्वत:ला आधार मिळत नाही हे रेगे यांचे मत टिकण्यासारखे नाही.

इंग्लंड, फ्रान्स, अमेरिका, जर्मनी इत्यादी राष्ट्रे ख्रिस्ती धर्माच्या अनुयायांची आहेत. ती वेगवेगळी 'राष्ट्रे' आहेत याचाच अर्थ त्यांना आपापले स्वत्व गवसलेले आहे. पण ते स्वत्व ख्रिस्ती धर्मात असणे शक्य नाही; कारण तो धर्म अनेक देशांना समान आहे. म्हणजे, ऐहिक परंपरांच्या घटकांतूनच त्यांचे स्वत्व साकार झाले आहे.

सारांश, रेगे या पुस्तकात धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरेकडून परिभाषेपलीकडे काही घेण्यात यशस्वी झालेले नाहीत आणि धार्मिक परंपरेशिवाय स्वत्वसंपादन अशक्य आहे हे सिद्ध करू शकले नाहीत. हिंदूंच्या 'धार्मिक' म्हटल्या जाणाऱ्या परंपरेत काही समाजशास्त्रीय अंशही आहे आणि आधुनिक नीतिविचाराशी सादृश्य दाखविणारे काही घटक तीत आहेत हे ध्यानात आणून देण्याचे श्रेय मात्र त्यांना दिले पाहिजे.



इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव*

स.ह. देशपांडे

प्रा. मे.पुं. रेगे यांचे हे पुस्तक हा वेळोवेळी लिहिलेल्या लेखांचा संग्रह आहे. प्रकाशक सीताराम रायकर सांगतात की, १९७८ पासून *नवभारत*मध्ये लिहिलेली संपादकीये यात संग्रहित करण्यात आलेली आहेत. उलट लेखक रेगे प्रास्ताविकात सांगतात की, जाने.-फेब्रु. १९९२ ते एप्रिल-मे-जून १९९४ ह्या कालावधीतील काही संपादकीये येथे 'प्रामुख्याने' संग्रहित झालेली आहेत. प्रत्यक्ष पुस्तकात 'हिंदूंची जबाबदारी' या एकाच लेखाचा जाने. १९८४ हा काळ दिलेला आहे.

काळाचा हा प्रश्न काहीसा महत्त्वाचा आहे. या समीक्षा-लेखात काही ठिकाणी रेगे यांची काही प्रश्नांवरील नेमकी भूमिका काय याबाबत संभ्रम निर्माण होतो असे म्हटलेले वाचकांस दिसून येईल. या संभ्रमाचे कारण लेख एककालिक नसणे या वस्तुस्थितीत असावे. शिवाय लेख कालक्रमाने दिले आहेत की नाही हेही समजण्यास मार्ग नाही. असे असल्यामुळे सर्व लेखांमधून प्रकट होणारी रेगे यांची मते एककालिकच आहेत असे समजण्याशिवाय मला पर्याय नव्हता. अर्थात् यामुळे रेग्यांवर भाष्य करताना त्यांच्यावर अन्याय झालेला असण्याची शक्यता दुर्लक्षून चालणार नाही.

शेवटचे दोन, ('इहवाद, धर्म आणि नीती', ले. श्रीनिवास दीक्षित व 'दि.के बेडेकर : *धर्मचिंतन*' हे) अभिप्रायलेख मी या समीक्षालेखात विचारात घेतलेले नाहीत.

चार भागांत या लेखाची विभागणी केली आहे. प्रत्येक भागात प्रथम रेग्यांच्या प्रतिपादनाचा सारांश व त्यावरचा माझा परामर्श असा क्रम आहे.

(१) 'इह', 'इहवाद' आणि 'इहवादी राज्यसंस्था'

'इह' (किंवा 'ऐहिक') म्हणजे काय हा पहिला प्रश्न. त्याला रेग्यांचे उत्तर असे की, प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या आणि प्रत्यक्षाधारित अनुमानाच्या आवाक्यात जे जे येऊ शकते ते इह-विषयक किंवा ऐहिक.

'इहवाद' ही एक विचारसरणी आहे. इंद्रियानुभव आणि त्या अनुभवावर आधारलेली अनुमाने हीच केवळ ज्ञानाची साधने होत असे ती मानते. या विचारसरणीप्रमाणे विश्वाचे ज्ञान फक्त इंद्रियानुभवातूनच होते. विश्व म्हणजे निसर्ग. निसर्गाला नियम असतात आणि इंद्रियानुभव व अनुमान यांतून ते ज्ञात होतात. मानव हाही निसर्गाचाच भाग आहे आणि तोही त्याच प्रकारे समजावून घेता येतो, त्याची साध्ये काय असतात हे कळते आणि त्यांना अनुसरून नीतिशास्त्र उभारता येते, असेही इहवाद मानतो.

पण इहवाद हा ज्ञान कसे होते याबद्दलचा अनेकांपैकी एक दृष्टिकोण आहे, एक दर्शन किंवा तत्त्वज्ञान आहे. ते सर्वमान्य नाही. अर्थात् लोकशाही राज्यसंस्था अशा एका दृष्टिकोणाचा पुरस्कार करू शकणार नाही. म्हणून लोकशाही राज्यसंस्थेच्या संदर्भात इहवादाचा हा अर्थ घेऊन चालणार नाही. तो अर्थ कोणता, याचा शोध रेगे प्रथम घेतात.

राज्यसंस्थेच्या संदर्भात, 'इहवाद' याचा कोणता अर्थ आहे हे रेगे 'सर्वधर्मसमभाव' या शब्दसंहतीच्या आधारे स्पष्ट करू पाहतात. पण 'सर्वधर्मसमभाव' या संकल्पनेलाही एकच एक अर्थ नाही. म्हणून त्याच्या भिन्न-भिन्न अर्थच्छटांची चर्चा करून आपणाला पसंत असलेला अर्थ रेगे मुक्रर करतात.

एक अर्थ असा : '.... ह्या तत्त्वाचा आशय असा की, प्रत्येक धार्मिक जमातीला स्वतःच्या अंतर्गत व्यवहाराचे नियमन करण्याचे समान स्वातंत्र्य आणि समान अधिकार आहे....'(२) हा अर्थ मुख्यतः मुसलमान पुढारी करतात. (२) यावर रेगे यांचा आक्षेप असा की, भारताची राज्यघटना 'जमातीं'ना कोणतेही अधिकार देत नाही. भारतीय राज्यघटनेप्रमाणे भारतीय नागरिक असलेल्या **व्यक्ती** हे भारतीय राज्याचे घटक आहेत; कोणतीही जमात त्याची घटक नाही. (३) धार्मिक किंवा

---

* मे.पुं. रेगे, *इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव*, सर्व धर्म अध्ययन केंद्र, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई, १९९६, रु. ८०.००.

टीप : कंसातले आकडे उपर्युक्त पुस्तकाचे पृष्ठांक दर्शवितात.





अनुक्रमणिका

भाषिक अल्पसंख्याकांना स्वतःच्या संस्था चालवण्याचा हक्क घटनेने दिला आहे पण हा हक्कही मूलतः **व्यक्तींचा** हक्क आहे, जमातींचा किंवा समूहांचा नाही. (४) एकूण आपली राज्यघटना 'धार्मिक जमातींना समान अंतर्गत स्वातंत्र्य' या अर्थाने सर्वधर्मसमभावी नाही.

दुसरा अर्थ : आपली राज्यघटना ऐहिक उद्दिष्टे स्वीकारते; ती कोणत्याही धर्माच्या सिद्धांतावर आधारलेली नाही. ती सर्वधर्मसमभावी असेल तर 'सर्व धर्मांपासून सारखीच अलिप्त' या अर्थाने आहे. (८-९)

बहुधा हाच अर्थ रेगे दुसऱ्याही एका तऱ्हेने व्यक्त करतात. बहुधर्मीय राज्यात सर्व धर्मांच्या अनुयायांना सामाजिक व्यवहारात भाग घेता यायचा असेल तर एकूण जीवनाची सामाजिक व्यवहारांचे क्षेत्र आणि खाजगी व्यवहारांचे क्षेत्र अशी विभागणी करणे अवश्य ठरते. सामाजिक व्यवहारांचा आधार विवेकाच्या तत्त्वाच्या आधारे होतो आणि वैयक्तिक जीवनाचा आधार श्रद्धा (धर्मश्रद्धा) हे तत्त्व असते. इहवादी राज्यसंस्थायुक्त समाजात हे 'द्वैत' मान्य झाले आहे. (४६) विवेकाधिष्ठित व्यवहाराच्या संदर्भात 'सर्वच धर्म सारखेच अप्रस्तुत असल्यामुळे तो सर्वधर्मसमभाव पाळतो असे म्हणता येते.' (४६) मात्र या ठिकाणी रेगे लगेच सांगतात, 'ही अर्थात् वक्रोक्ती आहे.' (४६)

पण रेगे यांच्या मते एका 'विधायक' अर्थाने इहवादी राज्यसंस्थेने नियंत्रित केलेला समाज सर्वधर्मसमभावी असतो. ते म्हणतात, '.... असा समाज पारंपरिक धार्मिक जमातींचा बनलेला असतो...... ह्या सर्व जमातींतील व्यक्तींना सार्वजनिक व्यवहाराचे ऐहिक क्षेत्र समान प्रमाणात खुले असल्यामुळे असा समाज एका वेगळ्या, विधायक अर्थाने सर्वधर्मसमभावावर आधारलेला असतो.' (४६) हा तिसरा (किंवा चवथा) अर्थ झाला.

इहवादी राज्यसंस्था स्थिर होण्यासाठीच्या अटी सांगताना रेगे सर्व धर्मांच्या अनुयायांनी परस्पर संवाद चालू ठेवला पाहिजे ही एक अट म्हणून सांगतात. नंतर ते म्हणतात, 'अशा संवादात सहभागी होण्यात खरा सर्वधर्मसमभाव आहे.' (४८) हा आणखी एक अर्थ.

अर्थातच इहवादी राज्यसंस्थेची लक्षणेही रेगे सांगतात. ती त्यांनी भारतीय राज्यसंस्थेच्या संदर्भात पुढीलप्रमाणे सांगितलेली आहेत : '..... भारतीय राज्यसंस्था ही (१) कोणत्याही धर्माच्या सिद्धान्तावर आधारलेली नाही. (२) धर्मनिरपेक्ष अशा समान नागरिकत्वाच्या संकल्पनेवर ती अधिष्ठित आहे. (३) सामाजिक न्याय, सुव्यवस्था, नागरिकांचे आर्थिक हित, आरोग्य, शिक्षण, बौद्धिक व कलात्मक संस्कृतीचे संवर्धन आणि जोपासना इत्यादी केवळ ऐहिक अशी उद्दिष्टे ती स्वीकारते; पण नागरिकांच्या वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनात धर्माला महत्त्वाचे स्थान असूनही धर्माशी संबंधित असलेली सर्व उद्दिष्टे वर्ज्य मानते.' (८)

परामर्श

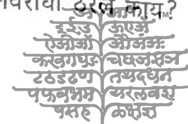
इहवाद आणि लोकशाही

इहवाद हा प्रमाण ज्ञान कोणते याविषयीचा एक दृष्टिकोण आहे पण तो जगातला एकमात्र दृष्टिकोण नाही म्हणून लोकशाही राज्यसंस्था तो दृष्टिकोण सर्वांचा म्हणून स्वीकारू शकत नाही असे रेगे म्हणतात. 'राज्यसंस्थेने कोणत्याही तत्त्वज्ञानाचा पुरस्कार करणे हे लोकशाहीविसंगत आहे' (सात) असे त्यांचे विधान आहे. याचा अर्थ असा दिसतो की, सबंध **समाजाने** (म्ह. त्यातल्या सर्व व्यक्तींनी आपल्या समग्र जीवनात) इहवादी असावे असा आग्रह राज्यसंस्था धरू शकत नाही. त्या अर्थाने इहवादी राज्यसंस्था इहवादी असत नाही.

पण इहवादी राज्यसंस्थेच्या स्वरूपाचे जे वर्णन रेगे करतात (आणि जे बहुतेकांना मान्य होण्यासारखे आहे) त्यामधून या अडचणीचे निवारण कसे होते हे ध्यानात येत नाही. इहवादी राज्यसंस्था **सार्वजनिक** व्यवहाराचे एक क्षेत्र आखून घेते. त्यातली साध्ये ऐहिक असतात. साधनेही ऐहिक असतात आणि त्या क्षेत्रावर केवळ विवेकाचा अम्मल चालतो. याचा अर्थ असा नव्हे का, की एका विशिष्ट क्षेत्रावर का होईना, इहवादी राज्यसंस्था विवेकवादाचा, प्रमाण ज्ञानाविषयीच्या एका विशिष्ट दृष्टिकोणाचा, पुरस्कार करते? पूर्ण पुरस्कार व आंशिक पुरस्कार एवढाच हा फरक नाही का?

इहवादी राज्यसंस्थेच्या (उदा. भारतीय राज्यसंस्थेच्या) राज्यघटनेच्या मूलतत्त्वात असे अभिप्रेत नाही का की **सबंध समाजाने** विशिष्ट क्षेत्रावरील धर्माचे प्रामाण्य बाजूला करण्यास आपली अनुमती दिली आहे?

मग सबंध समाजानेच, बहुमताने, इहवादाचा सर्वव्यापी अंगीकार, समाजाला करायला लावण्याची अनुमती राज्यसंस्थेला दिली तर ती गोष्ट लोकशाही-विरोधी ठरेल काय?




अनुक्रमणिका

आणि हे क्षेत्र तसे दुर्लक्षणीय ठरावे इतके लहान नाही. सार्वजनिक किंवा सामाजिक व्यवहारांचे क्षेत्र म्हणजे एकूण मानवी जीवनाचा फार मोठा किंवहुना वहुतांश भाग असतो. आजच्या राज्यसंस्थेची कार्ये वाढल्याच्या काळात तर विशेष. त्यातून धर्माचे उच्चाटन म्हणजे जीवनाच्या वह्वंश भागातून उच्चाटन. ही एक मोठी क्रांती सामाजिक इतिहासात घडून आलेली आहे. त्या क्रांतीमुळे धर्म 'घरा'त (खाजगी जीवनात) वंदिस्त झाला आहे.

इहवादी राज्यसंस्था आणि सर्वधर्मसमभाव

इहवादी राज्यसंस्थेचा अर्थ स्पष्ट करताना रेगे 'सर्वधर्मसमभाव' या संकल्पनेचा आधार घेतात. त्यांच्या मते इहवादी राज्यसंस्था कोणत्या तरी अर्थाने सर्वधर्मसमभावी असते. त्यांनी दिलेले 'सर्वधर्मसमभाव' या संज्ञेचे वेगवेगळे अर्थ आपण तर पाहिलेले आहेत.

'सर्वधर्मांपासून सारखीच अलिप्तता' (दुसरा अर्थ) आणि 'सर्वच धर्म सारखेच अप्रस्तुत' या दोन मांडण्यांमध्ये मला तरी काही फरक दिसत नाही. रेग्यांच्या मनातही या दोहोंमध्ये भेद नसावा. पण भेद आहे की काय अशी शंका येते याचे कारण 'सारखेच अप्रस्तुत' या मांडणीच्या संदर्भात ते ही 'वक्रोक्ती' आहे असे म्हणतात, पण 'अलिप्तते'च्या अर्थाच्या संदर्भात म्हणत नाहीत. आपण असे समजू या की, हे काही हेतुपुरःसर झालेले नाही आणि रेग्यांच्या मते दोन्ही मांडण्यांचा अर्थ एकच आहे आणि ती 'वक्रोक्ती' आहे. याचा अर्थ इहवादी राज्यसंस्थेचा तो रेगे यांच्या मते खरा अर्थ नाही.

त्यांना मान्य असलेला ('विधायक' – त्यांचा शब्द) अर्थ 'सर्व धार्मिक जमातीतील व्यक्तींना सार्वजनिक व्यवहाराचे ऐहिक क्षेत्र समानपणे खुले' असणे हा आहे. यावर आक्षेप असा की हा सर्व-**धर्म**-समभाव नाही, सर्व धर्मांच्या **अनुयायांविषयी** समभाव आहे. म्हणून हा अर्थ मान्य करता येत नाही.

आणखी एक मांडणी रेगे करतात ती अशी : इहवादी राज्यसंस्था स्थिरपद होण्यासाठी एक अट अशी की, विविध धार्मिक समूहांत परस्परसंवाद झाला पाहिजे आणि यातच 'खरा सर्वधर्मसमभाव' आहे. रेगे यांच्या मतेच ती इहवादी राज्यसंस्थेची अट आहे, तिचे **स्वरूप** स्पष्ट करणारी संकल्पना नाही. ती **राज्यसंस्थे**विषयी काही सांगत नाही, त्या राज्यसंस्थेतल्या नागरिकांनी एकमेकांशी कसे वागावे हे सांगते. म्हणून हाही अर्थ नामंजूर करावा लागतो.

एकूण मला असे दिसते की, कोणत्याच अर्थाने 'सर्वधर्मसमभाव' ही संकल्पना इहवादी राज्यसंस्थेचे स्वरूप स्पष्ट करण्यास उपयुक्त नाही. तिचाच आधार घेण्याचा रेगे यांचा आग्रह का हे कळत नाही.

खरे म्हणजे 'सर्वधर्मसमभाव' हा शब्द ज्या अर्थाने प्रचारात आहे तो अर्थ करणात्मक (पॉझिटिव) आहे. सर्व धर्मांविषयी **समान आदर** असेच हा शब्द वापरणाऱ्याच्या मनात असते आणि इहवादी राज्यसंस्था सर्व धर्मांना समान आदराने वागवते असा अर्थ तर त्या राज्यसंस्थेच्या मूलतत्त्वाशी प्रतारणा करणाराच ठरतो. कारण ती धर्म ही संकल्पनाच अप्रस्तुत ठरवते. शिवाय खरे म्हणजे सर्व धर्म समान नसतात, त्यांची शिकवण समान नसते हे तर आहेच.

तेव्हा सर्वधर्मसमभावाचा हा घोटाळा रेग्यांनी टाळला असता तर वरे झाले असते. कसेही करून इहवादी राज्यसंस्थेचा आशय त्या शब्दांत ओतायच्या या प्रयत्नात वाचकाच्या आकलनाच्या दृष्टीने काही सोय झालेली नाही.

वर सांगितल्याप्रमाणे इहवादी राज्यसंस्थेची लक्षणे रेगे यांनी सांगितली आहेत ती तिचे स्वरूप समजण्याच्या दृष्टीने पुरेसे मार्गदर्शन करणारी आहेत. ते स्वरूप व्यक्तविण्यासाठी दुसरी संज्ञाच वापरायची तर अधिक प्रचलित आणि अधिक योग्य अशी 'धर्मनिरपेक्ष राज्यसंस्था' ही संज्ञा रेग्यांना वापरता आली असती. निधार्मिक, धर्मनिरपेक्ष – इत्यादी संज्ञा या पुस्तकात येतच नाहीत असे नाही पण येतात त्या क्वचित आणि वहुधा वेगळ्या संदर्भात. 'धर्मनिरपेक्ष' हा शब्द कटाक्षाने टाळायचा अशी रेग्यांची प्रतिज्ञा आहे की काय असा संशय येतो.

(२) ऐतिहासिक प्रक्रिया

इहवादी राज्यसंस्था इतिहासक्रमात कशी अस्तित्वात आली हे रेगे विस्ताराने सांगतात.

राज्यसंस्थेचे (सार्वजनिक व्यवहाराचे) क्षेत्र आणि धर्माचे क्षेत्र ही क्षेत्रे एकमेकांपासून विभक्त होण्याची घटना पाश्चात्य देशांत घडून आली. तिच्यामागे एक आधुनिक 'सहमती' (कॉन्सेन्सस) आहे. ही सहमती वेगवेगळ्या घटकांमधून प्रस्थापित झाली. विवेकवादी जीवनदृष्टी आणि तिचे अपत्य स्वायत्त (धर्मनिरपेक्ष) नीतिशास्त्र यांचा उदय, रेनेसान्सच्या मार्गाने

आलेले प्लेटो-ॲरिस्टॉटल यांचे आध्यात्मिक नीतिशास्त्र, ख्रिस्ती आध्यात्मिक नीतिशास्त्र आणि पारंपरिक ख्रिस्ती धर्माच्या स्वरूपातला पालट हे ते घटक होत.

नव्या इहवादी (विवेकवादी) नीतीचा मूलाधार हा की, मानवी व्यक्तीला व्यक्ती म्हणून प्रतिष्ठा आहे. प्रतिष्ठा आहे याचे कारण माणूस ही केवळ एक नैसर्गिक रचना नसून तो एक 'कर्ता' आहे. आपल्या कृत्यांना तो जबाबदार असतो. आणि ह्या स्वरूपात तो निसर्गनियमांच्या पलीकडे असतो. थोडक्यात, माणूस ही एक निसर्गनिर्मित, निसर्गनियमांनी बांधलेली वस्तू आहेच पण कर्ता म्हणून तिला निसर्गापलीकडचे अस्तित्व आहे. त्याचे स्वरूप दुहेरी आहे. पण ही जाण धार्मिक दृष्टीच्या जवळ जाणारीही आहे. उदा., ख्रिस्ती धर्म सांगतो की, देवाने माणूस स्वतःची प्रतिकृती म्हणून निर्माण केला, त्याला 'अमर' आत्मा दिला, इत्यादी. म्हणून या नीतीला धर्माशी जुळवून घेणे कठीण पडले नाही.

इहवादी नीतीने व्यक्तीची प्रतिष्ठा हे मूल्य स्वीकारले आणि त्याला धार्मिक आधार न देता विवेकशक्तीचा आधार देण्याचा प्रयत्न केला. तिने असे म्हटले की, माणसाला माणूस म्हणून प्रतिष्ठा आहे, त्याला काही नैसर्गिक, अनुल्लंघ्य अधिकार आहेत आणि हे विवेकशक्तीला साक्षात प्रतीत होणारे तत्त्व आहे. पण रेगे असे सांगतात की, वैज्ञानिक विचारपद्धतीमध्ये ज्या विवेकशक्तीचा आविष्कार होतो तिच्याहून ही विवेकशक्ती निराळी आहे. 'माणसाला हातपाय आहेत हे जसे त्याचे निरीक्षण केल्याने आढळून येते तसे त्याला काही नैसर्गिक अधिकार आहेत हे निरीक्षण केल्याने आढळून येत नाही. नैतिक मूल्यांचे आणि तत्त्वांचे आकलन करून देणाऱ्या विवेकशक्तीचे नाते वैज्ञानिक विचारपद्धतीशी नाही, ते जीवनाच्या धार्मिक दर्शनाशी आहे.' (२१). म्हणून कोणत्याही धार्मिक परंपरेला आधुनिक इहवादी नीती परकी किंवा अनोळखी वाटत नाही.

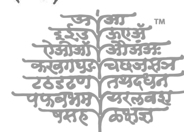
या वैचारिक प्रक्रियेत कांटचा अनेकांतवाद येऊन मिळाला. त्या अनेकांतवादाचा आशय असा की, 'जगन्निर्माता ईश्वर ही ज्ञानाच्या संदर्भात पोकळ कल्पना आहे. पण नीतीच्या संदर्भात न्यायी आणि सार्वभौम शासक ह्या स्वरूपात ईश्वर ही प्रमाण कल्पना आहे.' (२७) माणूस हा एकाच वेळी अनेक भिन्न 'जगा'त वावरणारा प्राणी आहे, हा विचार कांटने सांगितला.

दुसरा एक अनेकांतवाद आविष्कारवादाच्या रूपाने अवतीर्ण झाला. रेनेसान्समधून ख्रिस्तीधर्मीयांना ग्रीक संस्कृतीचा परिचय अगोदरच झाला होता आणि ग्रीक 'प्रेरणा, आकांक्षा, संकल्पना, नैतिक आणि आध्यात्मिक मूल्ये' (३१) स्वीकारार्ह ठरून ख्रिस्ती धर्माच्या चौकटीत त्यांना स्थान देण्यात आले होते. पुढे अठराव्या-एकोणिसाव्या शतकांत युरोपीयेतर संस्कृतींचा शोध लागला. हा जणू दुसरा रेनेसान्सच. ख्रिश्चनेतर धर्म आणि संस्कृती यांकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण बदलला. हा नवा दृष्टिकोण म्हणजे आविष्कारवाद (एक्स्प्रेशनिझम). सारांशाने त्याचे स्वरूप असे : 'माणूस ही एक प्रकारची वस्तू आहे हे खरे आहे. पण माणूस ही केवळ वस्तू नाही. तो अधिक काहीतरी आहे. तो निर्मितिशील असा विषयी आहे. तो विषयी आहे ह्याचा अर्थ असा की, त्याच्यासमोर त्याच्याहून भिन्न असे जे ठाकलेले असते त्याची जाणीव त्याला असते. पण जे समोर आहे त्याच्या स्वरूपाचे यथार्थ ज्ञान प्राप्त करून घेणारा विषयी हे माणसाचे समग्र स्वरूप नव्हे. माणूस निर्मितिशील विषयी आहे ह्या म्हणण्यात हे अभिप्रेत असते की, माणूस हे स्वतःला घडविणारे असे अस्तित्व आहे; ह्या घडविण्याच्या कृतीतून, प्रवर्तनातून (ॲक्टिव्हिटी) स्वतःचे स्वरूप साधणारे, स्वतःला रूप देणारे असे ते अस्तित्व आहे.' (३७) झाडाचे स्वरूप जसे त्याच्या बीजात पूर्वनिश्चित असते तसे माणसाचे नसते. स्वतःच्या आविष्कारातून तो स्वतःचे स्वरूप घडवतो. मानवी व्यक्तीचे जीवन हे अशा रीतीने त्याची 'निर्मिती' असते.

शिवाय हा आविष्कार सामूहिक किंवा सामाजिक असतो. एका विशिष्ट समाजाचा घटक म्हणून हा आविष्कार होतो. व्यक्तींचा आविष्कार हा त्यांच्या संस्कृतीचा आविष्कार असतो.

व्यक्तीचा आत्माविष्कार ही तिची स्वतःची कृती असते. म्हणजेच ती कोणत्या तरी सार्वत्रिक नियमाला अनुसरून होत नाही. म्हणून प्रत्येक व्यक्ती पृथगात्म आहे. तिच्या या पृथगात्मतेची इतरांनी कदर केली पाहिजे.

याहून पुढचा अधिक महत्त्वाचा निष्कर्ष असा की, प्रत्येक समाजाची संस्कृती पृथगात्म असते. 'दोन भिन्न समाज आपापली संस्कृती घेऊन जेव्हा एकत्र येतात तेव्हा त्यांनीही एकमेकांच्या पृथगात्मतेचा आदर केला पाहिजे.' (४०) प्रत्येक व्यक्तीला आणि समाजाला आपण जे आहोत ते असण्याचा अधिकार आहे. 'इतरांना तात्काळ किंवा प्रयासाने असण्याचा अधिकार आहे. 'इतरांना तात्काळ किंवा प्रयासाने आपणासारिखे करण्याची जबाबदारी कुणावर नसते.' (४१)





अनुक्रमणिका

हा नवा विचार आणि नवी प्रवृत्ती यांमुळे ख्रिस्ती धर्माचे स्वरूप बदलले.

आणखीही एक बदल इतिहासात घडून आला तो म्हणजे ख्रिस्ती धर्मास तडे गेले, रोमन कॅथलिक चर्चचे एकच्छत्री अधिराज्य कोसळणे आणि प्रत्येक युरोपीय समाज बहुधर्मी झाला. या सर्व धर्मांच्या अनुयायांना सामाजिक व्यवहारात सहभागी व्हायचे तर या व्यवहाराची तत्त्वे कोणत्याही एका धर्मावर आधारलेली असू शकणार नाहीत. म्हणून सर्व माणसांना समान असलेल्या 'विवेक' या ज्ञानशक्तीवर तो व्यवहार आधारणे प्राप्त झाले.

या सर्व ऐतिहासिक प्रक्रियांमुळे इहवादी राज्यसंस्था अस्तित्वात आली. 'सामाजिक व्यवहाराचा आधार विवेक आहे आणि वैयक्तिक जीवनाचा आधार श्रद्धा आहे हे द्वैत मान्य झाले.' (४६)

परामर्श

हा ऐतिहासिक भाग अत्यंत उद्‌बोधक आहे. धर्मनिरपेक्ष राज्यसंस्था युरोपात किती विविध घटकांमधून, केवढ्या विचारमंथनातून आणि केवढ्या दीर्घ काळावर सावकाशपणे रूप घेत गेली याची कल्पना या वर्णनातून येते आणि त्यावरोबर असाही विचार मनात येतो की, या सर्व प्रक्रियेच्या अभावीच आपण तिचे आरोपण आपल्या समाजावर करीत आहोत!

अर्थात लोकशाही, राष्ट्रवाद इत्यादी सर्वच 'आधुनिक' विचार आणि व्यवस्था यांबाबत ही परिस्थिती आहे. सर्व नव्या संस्था या एका अर्थाने सामाजिक 'टेक्नॉलजीज' असतात. निसर्गविज्ञानातून उत्पन्न झालेल्या टेक्नॉलजींनासुद्धा सामाजिक अंगे असतात आणि तीही अपरिचित भूमीत सहजी रुजत नाहीत. समाजविज्ञानातली तंत्रे रुजविणे त्याहून अवघड. ती रुजविण्यासाठी आपण किती परिश्रम केले पाहिजेत हे रेगे यांच्या विवेचनावरून मनावर ठसते.

मात्र या विवेचनात एक अडचणीचे स्थळ आहे. इहवादी राज्यसंस्था अस्तित्वात आली तेव्हा 'सामाजिक व्यवहाराचा आधार विवेक आहे आणि वैयक्तिक जीवनाचा आधार श्रद्धा आहे' हे 'द्वैत' मान्य करण्यात आले असे रेगे सांगतात. या विधानात असे गृहीत धरलेले आहे की, सर्व समाज विविध धार्मिक गटांचा मिळूनच बनलेला असतो. सर्वसाधारणपणे हे खरे असले तरी अपवाद असू शकतात. कोणत्याही समाजात कोणत्याही धर्मावर निष्ठा नसलेली माणसे असणार आणि त्यांचे खाजगी जीवनही विवेकाच्या आधारेच नियमित होणार. म्हणून रेगे ज्याला 'द्वैत' म्हणतात ते सर्व नागरिकांच्या सबंधात अस्तित्वात येणार नाही.

मला वाटते, अधिक योग्य मांडणी अशी होईल : इहवादी राज्यसंस्था सार्वजनिक (सामाजिक) व्यवहारांचे एक क्षेत्र आखून घेते आणि असा दावा करते की, या क्षेत्रात फक्त विवेकाचा अम्मल राहील. उर्वरित जे खाजगी क्षेत्र आहे त्याच्या बाबतीत इह. राज्यसंस्था कसलीही भूमिका घेत नाही. ती म्हणते की, खाजगी जीवनात ज्यांना धर्म पाळायचा आहे त्यांनी पाळावा, ज्यांना पाळायचा नाही त्यांनी पाळू नये. म्हणजेच, खाजगी जीवनात ती 'मतस्वातंत्र्य' देते. खाजगी जीवनात विवेकाला स्थानच नाही असा इह. राज्यसंस्थेचा अर्थ नाही.

आणखी एक शंका. माणूस नैसर्गिक वस्तूपासून वेगळा असतो याचे कारण त्याच्यात इच्छाशक्ती असते, तो 'कर्ता' असतो, 'निर्माता' असतो, त्याला आत्मजाणीव असते, इत्यादी. पण आपण असे आहोत याची प्रत्येक माणसाला सुप्त किंवा स्पष्ट जाणीव असतेच. मग आपल्यासारख्या दिसणाऱ्या आपल्यासारखेच 'हातपाय' असणाऱ्या दुसऱ्या माणसाला आपल्यासारख्याच भाव-भावना, इच्छा, आकांक्षा, प्रेरणा असाव्यात असा तर्क त्याला करता येणार नाही का? आपल्याला काही गोष्टींमुळे आनंद होतो, काही गोष्टींमुळे दुःख होते तसेच दुसऱ्या माणसालाही होत असणार हे अनुमान किंवा ही 'सह-अनुभूती', हे 'आत्मौपम्य', सार्वत्रिक असणार नाही का? मग मला जसे स्वातंत्र्य हवे, न्याय हवा तसा दुसऱ्यालाही हवा याची जाणीव म्हणजेच सर्व मानवांच्या 'नैसर्गिक अधिकारां'ची, पुसटती तरी, जाणीव, मला होणार नाही का? ही सर्व प्रक्रिया 'लौकिक' आहे. तिचे 'धार्मिक' दर्शनाशी, अध्यात्माशी नाते जोडलेच पाहिजे का? नैसर्गिक अधिकार विवेकशक्तीला 'साक्षात' प्रतीत होतात ही विवेकवादी भूमिका रेग्यांनी यशस्वीपणे खोडून काढली आहे असे मला तरी वाटत नाही.

(३) इहवादी राज्यसंस्थेच्या स्थैर्याच्या अटी

इह. राज्यसंस्था व्यवस्था स्थिर व्हायची तर रेगे त्याच्या दोन अटी सांगतात. एक, प्रत्येक धार्मिक जमातीने सामाजिक व्यवहाराच्या विवेकवादी मूलतत्त्वांचा, म्ह. व्यक्तीची स्वायत्तता, मानवी समता, ऐहिक साध्यांचे स्वयंभू मूल्य, समताधिष्ठित

न्याय इत्यादींचा, मनःपूर्वक स्वीकार केला पाहिजे. म्हणजेच सार्वजनिक जीवनातल्या मूल्यांना सुसंगत अशा रीतीने खाजगी जीवनातही वागले पाहिजे. 'उंबरठ्याच्या बाहेर सामाजिक समता, घरात जातिभेद, पुरुषी वर्चस्व असा प्रकार असता कामा नये.' (४७) रेगे पुढे असेही सांगतात की, 'आतल्या आणि बाहेरच्या व्यवहारांत असा सुसंवाद साधायचा तर विवेकाधिष्ठित तत्त्वे आणि मूल्ये ही पारंपरिक आध्यात्मिक-धार्मिक तत्त्वांनी आणि मूल्यांनी धारण केलेली रूपे आहेत, ती परकी, बाहेरून लादण्यात आलेली नाहीत अशी धारणा असली पाहिजे.... आधुनिकतेचे लोण आपल्याकडे आल्यानंतर उदा., रानडे-भांडारकर यांनी (त्यांचा) आदरपूर्वक आणि मनःपूर्वक स्वीकार केला ह्याचे कारण त्यांनी तिच्यात पारंपरिक वैष्णव धर्माचे नवीन रूप पाहिले.' (४७)

दुसरी अट अशी की, 'धर्माच्या क्षेत्रात एक मूलभूत अशी अनैकांतिकता, बहुविधता आहे ह्या तत्त्वाचा सर्वांनी स्वीकार केला पाहिजे. आध्यात्मिक सत्य एक, सुनिश्चित आहे, त्याची एक अधिकृत मांडणी आहे, ती सर्वांनी स्वीकारण्यात त्यांचे परमश्रेय, तारण आहे आणि तिचा सर्वत्र प्रसार करून ती सर्वांच्या गळी उतरविण्याचा, सर्वांवर लादण्याचा प्रयत्न करणे हे आपले ईश्वरदत्त "मिशन" आहे ही दृष्टी सर्व जमातींनी सोडून दिली पाहिजे.' (४५)

आणि ' "मिशन"ची जागा परस्परसंवादाने घेतली पाहिजे.' (४८)

परामर्श

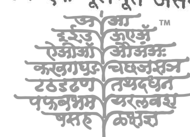
इहवादी समाज आणि इहवादी राज्यसंस्था यांच्यामधील तथाकथित 'द्वैता'चा उल्लेख वर झाला. इहवादी राज्यसंस्थेच्या भूमिकेतून पाहिले तर द्वैत प्रत्ययास येत नाही असे मी म्हटले, पण समाजातले जे धार्मिक आहेत त्यांच्या मनात एक द्वैत उभे राहते यात शंका नाही. या मुद्याचा रेग्यांनी विचार करायला हवा होता असे मला वाटते. त्यांनी असे म्हटले आहे की, इहवादी राज्यसंस्था स्थिर व्हायची तर घरातली मूल्ये आणि बाहेरची मूल्ये यांत विसंगती असून चालणार नाही. ते म्हणतात, '.... व्यक्तीची स्वायत्तता, मानवी समता, ऐहिक जीवनातील साध्यांचे स्वयंभू मूल्य, समताधिष्ठित न्याय इ., उंबरठ्याबाहेर पाऊल टाकल्यावर पाळावयाची ही तत्त्वे आहेत, उंबरठ्याच्या आत जे होते किंवा धार्मिक स्थळी, मंदिरात, मशिदीत जे होते ते वेगळ्या, विरोधी तत्त्वांना धरून होते असा विसंवाद असता कामा नये. उंबरठ्याच्या बाहेर सामाजिक समता, घरात जातिभेद, पुरुषी वर्चस्व असा प्रकार असता कामा नये. आतल्या आणि बाहेरच्या व्यवहारात असा सुसंवाद साधायचा तर 'विवेकाधिष्ठित' तत्त्वे आणि मूल्ये ही पारंपरिक आध्यात्मिक-धार्मिक तत्त्वांनी आणि मूल्यांनी धारण केलेली रूपे आहेत, ती परकी, बाहेरून लादण्यात आलेली नाहीत अशी धारणा असली पाहिजे.' (४७)

पण खाजगी जीवनातली मूल्ये सार्वजनिक जीवनातल्या मूल्यांशी सुसंगत असली पाहिजेत असे म्हणणे म्हणजे दोन्ही क्षेत्रांमधले 'द्वैत' नाहीसे करणे नव्हे काय? नुसती राज्यसंस्थाच नव्हे तर सर्व जीवनच विवेकवादी तत्त्वावर आधारणे असा याचा अर्थ होत नाही काय? मग इहवादी राज्य ही 'तडजोड' आहे, या विधानाला काय अर्थ राहतो? आणि खाजगी जीवनात वापरायच्या 'श्रद्धा' ही धर्माचीच रूपे आहेत अशी मनाची समजूत करून घेणे यापलीकडे यातून काय निष्पन्न होते?

वस्तुतः भारतीय राज्यघटना धार्मिकांच्या बाबतीत निर्माण होणारे द्वैत स्वीकारते. घरात कुणाला अस्पृश्यता पाळायची असली किंवा पुरुषवर्चस्व गाजवायचे असले तर त्याला राज्यघटनेची मना नाही. (चवदार तळ्यासारखे एखादे तळे खाजगी की सार्वजनिक हा प्रश्न अस्पृश्यताविरोधी कायद्याच्या संदर्भात महत्त्वाचा ठरतो.) म्हणजे हे द्वैत ही धार्मिकांच्या बाबतीत एक वस्तुस्थिती आहे. इहवादी राज्यसंस्थेच्या संदर्भात ती प्रश्न निर्माण करते, हे मान्य केले पाहिजे.

तो प्रश्न असा की, घरात परमेश्वराचा अधिकार मान्य करायचा पण 'उंबरठ्याबाहेर' नाही या भूमिकेत अंतर्विरोध आहे. परमेश्वराच्या संकल्पनेत संस्कृतिपरत्वे आणि धर्मपरत्वे विविध घटकांचा समावेश होतो हे खरे; पण तो 'जगन्नियंता' आहे ही समजूत सार्वत्रिक आहे. (तो 'न्यायी' आहे किंवा 'कृपावंत', 'करुणानिधी' आहे ह्या समजुती तितक्या सार्वत्रिक नाहीत.) अशा स्थितीत इहवादी राज्यांत परमेश्वराचे सार्वभौमत्व काढून घेऊन त्याला एक छोटीशी जहागीर बहाल केली जाते ही गोष्ट खऱ्या धार्मिकाला पटणार नाही. म्हणजेच इहवादी राज्यसंस्थेचे तत्त्व तो अनिर्वाहपक्ष म्हणून स्वीकारील, मनःपूर्वक नव्हे.

बहुसंख्य समाज मनोवृत्तीने धार्मिक पण त्याची राज्यसंस्था मात्र इहवादी या परिस्थितीतच एक मूलभूत असमतोल आहे.





अनुक्रमणिका

असे असेपर्यंत इहवादी राज्य कितपत स्थिर राहील अशी शंका मनात येते. आजचा भारत हे त्याचे उदाहरण आहे. येथे धार्मिकता सामाजिकतेवर (राजकारणावर) आक्रमण करीत आहे, करीत आलेली आहे. रेगे दोन्ही क्षेत्रांतील मूल्ये एकत्र असावीत असे म्हणताना आपले मुळातले प्रतिपाद्य बाजूला सारीत आहेत हे तर झालेच पण शिवाय समाजातील बहुसंख्य व्यक्तींच्या दृष्टीने जे द्वैत उपस्थित होते त्याच्या परिणामांकडे दुर्लक्ष करीत आहेत.

हा असमतोल नाहीसा व्हायचा तर बहुसंख्य समाजानेच विवेकवादाची कास धरली पाहिजे हे एक उत्तर या समस्येवर दिसते. (रेगे तेच म्हणत आहेत पण विसंगती पतकरून.) दुसरे उत्तर कदाचित असे असू शकेल की, 'असमतोल' ही परिस्थिती विशेष काळजी करण्यासारखी नाही. असमतोल पचवण्याची क्षमता समाजात असते. ('Do I contradict myself? Well, then I do contradict myself. I have a stomach large enough to accommodate contradictions!' असे कुणीतरी म्हटलेले आहे.) युरोपीय, ख्रिश्चन समाज आजही बहुसंख्येने धार्मिक आहे असा पाहण्यांचा निष्कर्ष आहे. (त्यांची धार्मिकता मात्र भारताच्या तुलनेने कमी तीव्र असावी.) तरीही त्यांनी इहवादी राज्य वर्षांशी यशस्वी केलेले आहे. तसे भारतातही होईल अशी अपेक्षा आपण बाळगावी.

पण ही माझी उत्तरे झाली. रेग्यांनी या प्रश्नाची चर्चा करायला हवी होती. त्यांच्या मांडणीमुळे तो 'सतरंजीखाली ढकलल्यासारखा' झाला आहे.

(४) भारतातले विविध धार्मिक समूह आणि इह. राज्यसंस्था

भारतातल्या विविध धार्मिक समूहांची वैशिष्ट्ये काय आहेत आणि इहवादी राज्यसंस्थेला स्थैर्य लाभण्यासाठी त्यांनी काय केले पाहिजे हे रेगे सांगतात.

निरनिराळ्या धार्मिक समूहांची वैशिष्ट्ये रेगे यांनी त्या-त्या शीर्षकांखाली सलगपणे सांगितलेली आहेत असे नाही. म्हणून मी त्यांच्या निरीक्षणांचे विषयवार संकलन करण्याचा प्रयत्न करतो.

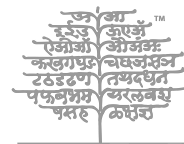
मुसलमान

इस्लामची चिकित्सा वस्तुनिष्ठपणे केली पाहिजे, असा रेगे यांचा आग्रह आहे. तशी ती होत नाही अशी त्यांची खंत आहे. 'ह्या जमातीविषयी फार जपून, सावधपणे, हळुवारपणे बोलण्याची प्रथा पडली आहे. ह्या प्रथेचा आदर करायचा तर किती हळुवारपणे बोलणे आवश्यक असते ह्याचा अंदाज न आल्यामुळे अनेकजण मुसलमानांविषयी बोलणेच टाळतात', (४९) असा उपहासही त्यांनी केला आहे.

स्पष्ट बोलले तर मुसलमानांची प्रतिक्रिया उग्र होईल अशी भीती अनेकांना वाटते. पण ही भीती अनाठायी आणि मुसलमानांवर 'अन्याय' करणारी आणि त्यांचा 'उपमर्द' करणारी आहे, असे रेगे म्हणतात. (४९) 'अन्याय' आणि 'उपमर्द' का, तर 'सर्वसाधारण भारतीय मुसलमान स्वतःच्या धार्मिक परंपरेकडे प्रगल्भपणे, समंजसपणे पाहू शकत नाही असे तिच्यात अभिप्रेत आहे आणि हे मुसलमानांना अपमानकारक आहे. इतर कोणत्याही धर्माच्या अनुयायांइतकेच मुसलमानही विवेकशील असतात, ते स्वतःच्या धर्माकडे चिकित्सक दृष्टीने पाहत असतात, असेच मानले पाहिजे आणि तसा आपला अनुभवही आहे.' (४९-५०) एवढेच नव्हे तर मुसलमान अंधश्रद्ध वा अप्रगल्भ असतात असे म्हणणे 'सर्वधर्मसमभावाशी मूलतः विसंगत आहे' (५०) अशी त्यांची धारणा आहे.

'जगभर जे इस्लामी समाज आहेत त्यांच्यांत सामाजिक, आर्थिक समता आहे असे मानणे हास्यास्पद आहे. इस्लाममध्ये गुलामगिरीच्या प्रथेला धार्मिक मान्यता आहे. गुलामांना कनवाळूपणे वागवावे अशी इस्लामच्या प्रेषितांची शिकवण आहे; परंतु गुलामगिरीची पद्धतच मानवी प्रतिष्ठेशी विसंगत आहे अशी शिकवण नाही. हा धर्म समतावादी कसा मानता येईल?' (७३)

'भारतात मुसलमान अल्पसंख्य आहेत आणि म्हणून आपल्या हक्कांचे संरक्षण करण्यासाठी मुसलमान म्हणून त्यांना संघटित व्हावे लागते हेही मान्य करूया. पण आपण निदान एवढी अपेक्षा करू की, फाळणीनंतर भारतात मुसलमानांची राजकीय संघटना 'मुस्लिम लीग' हे नाव धारण करणार नाही, द्विराष्ट्रवादाची आठवण करून देणारे, प्रयत्नपूर्वक घडवून आणलेल्या जातीय दंगलींची आठवण करून देणारे हे नाव वगळून दुसरे कोणतेही नाव अशी संघटना स्वीकारील. पण मुस्लिम लीग भारतात टिकून आहे आणि सुस्थित आहे आणि सर्वच राजकीय पक्ष सोयीचे असेल तेव्हा तिचे साहाय्य बिनदिक्कत घेतात.' (७४)





'हिंदू धर्माच्या सिद्धान्तांची चिकित्सा होते. इस्लामच्या सिद्धान्तांची चिकित्सा करायला कुणी धजावत नाही. भगवान श्रीकृष्णांनी अनेक..... स्त्रियांशी लग्न केल्यामुळे महात्मा जोतीबा फुले यांनी त्यांचे वाभाडे काढले आहेत. इतर धर्मांतील विभूतींविषयी एवढ्या रोखठोकपणे तर सोडाच, पण सौम्यपणेही टीकेचा उद्‌गार काढणे शक्य आहे का? घटनेला अभिप्रेत असलेला समान नागरी कायदाही का करण्यात येत नाही? ह्याचे उत्तर सर्वांना माहीत आहे.' (७५)

'पाश्चात्य बौद्धिक संस्कृतीशी ब्रिटिशांच्या द्वारा परिचय झाल्यानंतर हिंदू समाजामध्ये ज्या स्वरूपाचे प्रबोधन घडून आले त्या स्वरूपाचे प्रबोधन भारतीय मुसलमान समाजामध्ये घडून आले नाही.' (१०३) सर सय्यद अहमद यांनी इंग्रजी शिक्षणाचा लाभ घेण्यास मुसलमानांना उद्युक्त केले पण इस्लामी परंपरेचे मूल्यमापन केले नाही. (१०५) मौ. अबुल कलम आझाद यांनी कुराणाचा नवा अर्थ लावला पण कुराणाच्या प्रामाण्याचा मूलभूत प्रश्न उपस्थित केला नाही. (१०६-१०७)

परंपरेतून सार्वत्रिकतेकडे जाता येते. पण असे होण्यासाठी तात्त्विक पातळीवर हिंदू-मुसलमान संवाद व्हायला हवा होता तो झाला नाही. याला हिंदू व मुसलमान विचारवंत हे दोघेही जबाबदार आहेत. (११०)

हिंदू नेत्यांनी भारतात एक इहवादी राष्ट्र स्थापन करण्याचे ध्येय समोर ठेवले होते. त्याला मुसलमान नेत्यांनी साथ दिली नाही, उलट फाळणी घडवून आणली. (११३) याचे कारण आपण राज्यकर्ती जमात होतो याचे स्मरण त्यांना होते. हिंदू आणि मुसलमान यांच्यात 'दुरावा'च नाही तर वितुष्ट आहे. ते केवळ धार्मिक नाही. 'भारतीय मुसलमानांमध्ये एक खोल अहंकार, स्वतःच्या श्रेष्ठत्वाविषयीची एक तीव्र भावना आहे.' (१३३)

मुसलमान आक्रमकांनी हिंदू राजांचा पराभव केला, मंदिरे नष्ट केली, इतर अनन्वित अत्याचर केले. (११७)

अरबी-इस्लामी संस्कृती एका काळी प्रागतिक होती. (इ.स. सु. ८०० पासून पुढची ४०० वर्षे.) ग्रीसचा वारसा तिने आत्मसात् केला होता. हिंदूंकडूनही गणित, वैद्यक इत्यादी शास्त्रे घेतली होती. गणित, ज्योतिष, वनस्पतिशास्त्र, रसायन-शास्त्र, वैद्यक, इतिहास, भूगोल इत्यादी शास्त्रांत अरब. मुसलमानांनी मौलिक भर घातलेली होती. (१२४-१२६) मात्र 'काही कारणाने इस्लामी समाज परत इस्लामी सांप्रदायिक अहंकारात फिरून अडकून पडला आहे.' (१२६)

'हिंदू धर्म विषमतेचा तत्त्व बदलून स्वीकार करतो तर इस्लाम काही अपवादात्मक रूढी सोडल्या तर मानवी समतेचाच पुरस्कार करतो.' (८६)

'इस्लाम हा विश्वधर्म, सर्व मानवतेचा धर्म म्हणून उदयास आला.' (११९)

सश्रद्ध मुसलमान सर्वधर्मसमभावी असू शकेल काय? तो सश्रद्ध आहे याचाच अर्थ सर्व धर्मांवर तो श्रद्धा ठेवू शकणार नाही. पण तो इस्लामेतर धर्मांविषयी समान आदर बाळगू शकेल काय? तर तीही शक्य नाही. एखाद्या धर्माविषयी आदर तेव्हाच वाटेल की त्यात अंशतः तरी स्वीकार्य, प्रमाण असे काही आहे असे वाटेल. पण असे वाटले तरी 'इस्लाममध्ये पूर्ण सत्य प्रकट झाले असतानाही इतरधर्मीय वेगवेगळ्या असत्यांना आणि आंशिक सत्यांना चिकटून बसले आहेत' त्यांच्याविषयी सश्रद्ध मुसलमानाला आदर वाटणेही शक्य नाही. इतरांना त्यांची श्रद्धा बाळगण्याचा अधिकार आहे अशी 'सहिष्णुता' दाखविता येईल का? तेही अशक्य आहे. कारण आपला धर्म इतरांच्या कल्याणासाठीच त्यांच्यावर लादणे म्हणजेच त्यांचे धर्मांतर करून घेणे इस्लामप्रमाणे आवश्यक आहे.

एकूण आपल्या विशिष्ट धर्मश्रद्धेच्या कोषातून बाहेर पडल्याखेरीज मुसलमान सर्वधर्मसमभावी होऊ शकणार नाहीत.

भारतीय परंपरेला सामोरे जाणेही मुसलमानांना अवघड आहे. 'स्वतःच्या धार्मिक परंपरेबाहेर उभे राहून मानवी संस्कृतींच्या इतिहासातील एक परंपरा म्हणून तिचे मूल्यमापन भारतीय मुसलमान करू लागतील तेव्हा ते भारतीय परंपरेलाही सामोरे जाऊ शकतील.' (६२)

'स्वतःच्या धार्मिक परंपरेचे विसर्जन केल्याशिवाय .... भावी समाजात मुसलमानांना स्थान घेता येणार नाही, ते स्वतःलाच उपरे बनवतील ही गोष्ट, हमीद दलवाई आणि त्यांचे अनुयायी सोडले तर, त्यांना कुणीही स्पष्टपणे सांगितलेली नाही. मुसलमान जेव्हा स्वतःच्या धार्मिक परंपरेच्या कोषातून बाहेर येतील तेव्हाच ह्या समाजाचा सबंध वारसा ते स्वीकारू शकतील. किती सुशिक्षित मुसलमानांची ह्या गोष्टीसाठी तयारी आहे?' (६९)

ख्रिस्ती

भारतात हिंदू-ख्रिस्ती संवादाला आडकाठी ख्रिस्ती-धर्मीयांकडून





झाली. (७७) हिंदूंच्या बाजूने राजा राममोहन रॉय, न्यायमूर्ती रानडे, प्रार्थनासमाज यांनी संवाद साधला (८०) पण ख्रिस्त्यांच्या बाजूने असे प्रयत्न झाले नाहीत; कारण ख्रिस्ती धर्म हाच एकमात्र सत्यधर्म आहे आणि खरे अध्यात्म केवळ ख्रिस्ती धर्मातच आहे अशी त्यांची दृढ धारणा होती. (८१) ख्रिस्ती लोकांची ही प्रवृत्ती ख्रिस्ताच्या शिकवणीशीच विसंगत आहे. (८१) जीझसने म्हटले आहे, 'माझ्या पित्याच्या प्रासादात अनेक मंदिरे आहेत.' (८२) ख्रिश्चनांनी हिंदूंशी संवाद करायचा तर 'कोणती क्लृप्ती वापरून हिंदूंना ख्रिस्ती बनवावे' हे शोधून काढण्याचे उद्दिष्ट बाजूला ठेवले पाहिजे. (८१-८२)

हिंदू

रेगे यांच्या मते हिंदूंनी स्वतःला अलग ठेवले. ते अरबांपासून काही शिकले नाहीत, इस्लामशी त्यांनी संवाद साधला नाही. उलट अरब हिंदूंकडून बरेच काही शिकले.

हिंदूंचा खरा शत्रू आंतरिक दुबळेपणा आहे (१२८), त्यांनी स्वतःपासून संरक्षण करून घेतले पाहिजे (७६), मुसलमानांची भीती बाळगण्याचे काही कारण नाही. (१२८)

हिंदू सनातनी (फंडामेंटलिस्ट) होणे शक्य नाही, कारण ज्याकडे परत जावे असे मुसलमानांच्या इतिहासात जसे सुवर्णयुग आहे. तसे हिंदूंचे 'इतिहासात नोंदलेले' सुवर्णयुग नाही. (९९) हिंदूंनी सनातनी व्हायचे तर त्यांना चातुर्वर्ण्य परत आणावे लागेल, पण धर्मशास्त्राप्रमाणेच ते अशक्य आहे; कारण 'कलियुगा'त चातुर्वर्ण्य असणार नाही. (९८) 'धार्मिक आक्रमकता हिंदू प्रकृतीत नाही. आज त्यांच्यांत जी आक्रमकता दिसते, ती ते इस्लामी व ख्रिस्ती गुरूंकडून शिकले आहेत.' (१३५)

इह. राज्यसंस्थेच्या संदर्भात हिंदूंची जबाबदारी काय आहे? या प्रश्नाचे रेग्यांचे नेमके उत्तर काय हे ध्यानात येत नाही. एका ठिकाणी ते म्हणतात, 'हिंदूंनी हिंदू म्हणून एकत्र येण्याला काही अर्थच नाही.' (७५) पुढे बौद्ध व हिंदू यांच्या परस्पर-संबंधांच्या संदर्भात ते म्हणतात, 'हिंदू ही आपली अस्मिता जाहीर करून आपले कर्तृत्व प्रस्थापित करण्यात आज हिंदूंचा पुरुषार्थ आहे.' (९०) मात्र दोघांनी मिळून एक 'भारतीय' समाज घडवायचा आहे. (९०) पुढे आणखी एका ठिकाणी ते असे सांगतात की, हिंदूंमध्ये वैविध्य असले तरी काही धार्मिक एकात्मताही आहे; पण 'एकात्मतेच्या ह्या धार्मिक पायावर मुसलमान, ख्रिश्चन, यहुदी इ. धर्मपंथीयांना एका समाजात सामावून घेता येणार नाही हे उघड आहे. ह्यासाठी वेगळ्या स्वरूपाचा पाया शोधून काढावा लागेल.' (१२९)

परामर्श आणि उपसंहार

मुसलमानांच्या विषयीची रेग्यांची वेगवेगळी विधाने एकत्र करून वर दिली आहेत. इस्लामची चिकित्सा झाली नाही, अरबी-मुसलमानी संस्कृतीचा एके काळचा उज्ज्वल वारसा त्यांनी टिकवला नाही, ते स्वतःच्या धार्मिक कोषातून बाहेर आलेले नाहीत, प्रेषिताने सांगितलेला धर्मच एकमात्रपणे सत्य आहे असे ते मानतात, हिंदू-मुस्लिम वितुष्टाची बीजे 'मुस्लिम धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेत' आहेत (१३०), 'सर्वांना मुसलमान करणे' हे त्यांचे धार्मिक कर्तव्य आहे (११९), त्यांनी मंदिरे नष्ट केली, त्यांच्या मशिदी बनविल्या, इतर 'अनन्वित' अत्याचार केले – हे सर्व रेगे म्हणतात.

पण त्याचबरोबर इतर कुणाही इतके ते 'विवेकशील' असतात, स्वतःच्या धर्माकडे 'चिकित्सक'पणे बघतात, असा 'आपला अनुभवही आहे', ते 'अंधश्रद्ध वा अप्रगल्भ' आहेत असे समजणे हा त्यांचा 'उपमर्द' आहे – अशीही विधाने करतात.

इस्लाम 'मानवतावादी' आणि 'समतावादी' ही विधाने तर रेग्यांच्याच विवेचनाच्या पार्श्वभूमीवर आश्चर्यकारक वाटतात. गुलामांच्या पद्धतीचा रेग्यांनी स्वतःच उल्लेख केला आहे. मुसलमानांमधल्याच काही वंशांना – उदा. कुरेशी – अधिक प्रतिष्ठा, स्त्रीचे गौण स्थान इ. आणखी काही विषमता त्यांना निर्देशिता आल्या असत्या. तरीही हे मान्य करायला हरकत दिसत नाही, की केवळ मुस्लिमधर्मीयांपुरते पाहिले तर इस्लाममध्ये हिंदू धर्माच्या तुलनेत अधिक समता आहे. पण मुसलमान-बाह्य जो समाज आहे त्याबाबत इस्लाममध्ये मानवता नाही हे (रेगे यांच्या विवेचनावरूनच) स्पष्ट आहे.

रेगे तपशिलात जात नाहीत पण 'दार-उल-हर्ब', 'काफीर', 'जिहाद', 'तबलीग' या इस्लाममध्ये अंतर्भूत असलेल्या संकल्पना, धर्मांतरासाठी हिंसेचा आदेश इत्यादी गोष्टी – ज्या रेग्यांना परिचित असल्या पाहिजेत – लक्षात घेतल्या तर यालाच 'मानवता' म्हणायचे की काय असा प्रश्न पडतो!

रेग्यांनाही 'हळुवारपणा'ची लागण मधून-मधून होते की काय?

अनुक्रमणिका





सर्वधर्मसमभावाच्या संदर्भात लिहिताना धार्मिक जमातींच्या 'समान अंतर्गत स्वायत्तता' असा त्याचा अर्थ घेता येणार नाही; भारतीय राज्यघटना 'व्यक्ती' हा घटक मानते, 'जमात' हा नाही, इत्यादी रेगे यांनी पुस्तकाच्या जवळ-जवळ प्रारंभीच स्पष्टपणे म्हटलेले आपण पाहिले आहे. पण अखेरच्या भागातली त्यांची या बाबतीतली विधाने संशय निर्माण करतात. 'भारतीय मुसलमान ही धार्मिक-संस्कृतिक जमात हा भारतीय जनतेचा एक वेगळा, पृथगात्म असा घटक आहे हे निर्विवाद आहे. आपल्या धार्मिक-सांस्कृतिक परंपरेला अनुसरून जगण्याचा व आपले सामूहिक जीवन घडविण्याचा ह्या जमातीला हक्क आहे. हा हक्क निर्वेधपणे वजावता यावा अशी आकांक्षा जर भारतीय मुसलमानांनी धरली, हा हक्क वजावण्याचा आग्रह धरला तर ही स्वाभाविक आणि योग्य अशीच गोष्ट आहे असे मानले पाहिजे. जातीयवादी वृत्ती म्हणून तिच्याकडे पाहणे अन्यायकारक ठरेल.' (१२८) '... हिंदू सामाजिक दृष्टीप्रमाणे मुसलमान (किंवा ख्रिस्ती) ही धार्मिकदृष्ट्या परकी असलेली जमात आहे. पण भारतीय समाजाचे घटक म्हणून ह्या जमातींची स्वायत्तता मान्य करण्यात हिंदू समाजाला काहीच अडचण नाही.' (१३०) या विधानांमुळे रेग्यांच्या मूळ भूमिकेविषयीच संभ्रम निर्माण होतो.

हिंदूंची जबाबदारी नेमकी काय, हा प्रश्न रेगे ज्या पद्धतीने हाताळतात तीही संभ्रम निर्माण करणारी आहे हे वर सांगितलेच.

मला या प्रश्नाची सोडवणूक अशी दिसते :

राज्यसंस्था रेग्यांच्या अर्थाने 'इहवादी' म्हणजेच धर्मनिरपेक्ष असावयास हवी. राष्ट्र 'भारतीय', 'हिंदू राष्ट्र' नव्हे. तरीही 'हिंदू अस्मिता' या गोष्टीला या रचनेत स्थान असेल.

भारतीय एकात्मतेच्या कवेत मुसलमानांना (आणि इतर धार्मिक अल्पसंख्याकांना) आणणे हे आपले उद्दिष्ट असले पाहिजे. पण मुसलमानांची आजवरची प्रवृत्ती पाहता हे उद्दिष्ट साध्य होण्यास कालावधी लागणार आहे. म्हणजेच अखिल भारतीय राष्ट्रीय ऐकात्म्याच्या वाटेवर एक संक्रमणाचा टप्पा राहणार आहे. या अवस्थेत बहुसंख्य म्हणून, आणि त्यातल्या त्यात भरवशाचे म्हणून हिंदूंना संघटित करणे अवश्य ठरणार आहे. येथे 'हिंदू अस्मिता' ही संकल्पना उपयुक्त ठरणार आहे.

असे संघटन केवळ आधुनिकतेच्या म्हणजे व्यक्ति-स्वातंत्र्याच्या आणि समतेच्या पायावरच होणार आहे. आणि ते धर्मसुधारणेच्या अंगाने जाणार आहे.

असे संघटन भारतीय राष्ट्रवादाच्या, भारतीय ऐकात्म्याच्या, विरोधी असणार नाही (संघटनाचा हा अर्थ हिंदु-संघटनवाद्यांनी आजपर्यंत नीटपणे ध्यानात घेतलेला नाही.)

म्हणजे भारतीय राष्ट्राच्या अंतर्गत हिंदू-संघटन, आणि हिंदू-संघटनासाठी हिंदू 'आयडेंटिटी' अशी मांडणी मला युक्त दिसते. (माझी मते जी अधिक विस्ताराने *नवभारत*च्या अलीकडच्या काही अंकांतून व तत्पूर्वी इतरत्र मांडलेली आहेत.) आपल्या काहीशा अनिश्चयी भाषेतून रेगे जे व्यक्त करू पाहत आहेत ते हेच असेल की काय असाही विचार माझ्या मनात येतो.

रेगे यांनी हिंदुराष्ट्रवादाचे समर्थन किंवा पुरस्कार कधी केल्याचे माझ्या पाहण्यात नाही. आणि तरीही हिंदू परंपरेकडे त्यांचे मन ओढ घेत असल्याची उदाहरणे या पुस्तकात आणि रेग्यांच्या लेखनात इतरत्रही सापडतील. एरवी रेग्यांविषयी अनेकांना कोड्यात पाडणारी ही गोष्ट एका विशिष्ट भूमिकेतून मला सुसंगतिपूर्ण दिसते. रेग्यांनाही ती तशी दिसत असेल तर त्यांनी तसे म्हटले पाहिजे व आपल्या विचारांची सुसंगत चौकट स्पष्ट केली पाहिजे.

ह्या अडचणी दुर्लक्षित करूनही रेग्यांचा जो विचार स्पष्टपणे मनात उभा राहतो तो असा की, धर्मनिरपेक्ष राज्यसंस्था ही भारताच्या बहुधार्मिक अवस्थेत गरजेची गोष्ट आहे. सार्वजनिक व्यवहारांचे एक क्षेत्र विवेकवादी तत्त्वांप्रमाणे चालेल हे सर्वांनी मनःपूर्वक मान्य केले पाहिजे. या क्षेत्राच्या स्थैर्यासाठी सर्वांनाच आपापल्या धार्मिक कोपांतून बाहेर यावे लागेल आणि परस्परांशी संवाद प्रस्थापित करावा लागेल.

हे सर्व योग्य आणि उपयुक्त आहे. पण रेग्यांना याच्या अपुरेपणाची जाणीव आहे. जे गुण अंगी बाणवायला रेगे निरनिराळ्या जमातींना सांगत आहेत ते 'आधुनिक' आहेत. विवेकवाद, स्वातंत्र्य, समता हे ते गुण होत. शहा, कुरुंदकर, दलवाई ह्या विचारवंतांनी जातीय प्रश्नाची, विशेषतः मुस्लिम वर्तनाची व त्यामागच्या प्रेरणांची रेग्यांपेक्षा अधिक साक्षेपी व परखड चिकित्सा केली पण तेही येथेच येऊन थांबले. पण रेगे निदान याहून काही तरी अधिक व्हायला हवे या जाणिवेपर्यंत येतात. ती जाणीव म्हणजे राष्ट्रवाद. '... एकात्म समाजाच्या निर्मितीसाठी हा पाया पुरेसा नाही. एकात्मतेला दृढता देण्यासाठी प्रादेशिक राष्ट्रवादाची – भारतीय राष्ट्रवादाची – भावनाही समाजात मुरावी लागेल.' (१३०) पण रेगे एवढा एक संकेत





अनुक्रमणिका

देतात आणि थांबतात. आधुनिकतेपुढे जाऊन समाजात काही भावनिक बंधने निर्माण केली पाहिजेत एवढी जाणीव फक्त दाखवितात. सगळ्यांना एका सूत्रात सामावून घेण्यासाठी हिंदू धार्मिकतेपेक्षा 'वेगळ्या स्वरूपाचा पाया शोधून काढावा लागेल', (१२९) असे म्हणतात. पण तो कोणता हे दाखवीत नाहीत. म्हणजे आजपर्यंत जातीय प्रश्नाच्या संदर्भात जो विचार झाला त्यात रेग्यांनी राष्ट्रवादाची गरज प्रकट करण्यापलीकडे काही भर घातल्याचे दिसत नाही.

येथेच खरे आजच्या विचारवंतांपुढे आव्हान आहे. राज्यसंस्थेची धर्मनिरपेक्षता ही आपल्या राष्ट्रजीवनाची अपरिहार्य **चौकट** आहे, पण ती केवळ चौकट आहे. तो सांगाडा आहे, शरीरधारणासाठी आवश्यक असा अस्थिपंजर आहे. त्यात रक्तमांस भरून आणि भावनिक प्राण ओतून चैतन्य निर्माण करायचे तर अभिमानस्थाने निर्माण केली पाहिजेत. यासाठी परंपरेकडे जावे लागते. रेगे यांच्या विचारात 'परंपरे'चे स्थान नक्की काय, ती कोणती परंपरा इत्यादी गोष्टी अस्पष्ट राहत असल्या तरी आधुनिक आणि पुरोगामी (असे रेग्यांच्या बाबतीत म्हणावे का?) विचारवंतांमध्ये रेगे ठळकपणे उठून दिसतात याचे कारण ते परंपरेशी अनुसंधान राखण्याचा आग्रह धरीत आलेले आहेत. त्यांनी तसे स्पष्ट म्हटलेले असो वा नसो, परंपरेशिवाय प्रगतीची भाषा करता येत नाही असे त्यांचे मत असल्याचे दिसते. मला स्वतःला ही मर्मदृष्टी शहाणपणाची, परिपक्व अशी वाटते. राष्ट्रवादाच्या संदर्भात ती विशेष मोलाची आहे असेही मला वाटते.

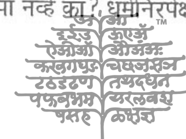
मात्र रेग्यांचा ओढा आहे तो 'धार्मिक' परंपरेकडे. (पाहा, याच अंकातली माझी रेगे यांच्या *'हिंदू धार्मिक परंपरा व सामाजिक परिवर्तन'* या ग्रंथाची समीक्षा). ही अस्वास्थ्य निर्माण करणारी गोष्ट आहे. खरे म्हणजे पुनरुज्जीवित करायची ती भारताची ऐहिक परंपरा – रेग्यांच्याही प्रतिपादनात हे सूचन आहे पण फक्त सूचन आहे. ही परंपरा 'मिश्र' आहे, 'भारतीय' आहे, केवळ हिंदू नाही, हे खरे पण तिच्यातला मोठा हिस्सा, आजच्या नामनिर्देशात, 'हिंदू' राहणार आहे – भारतीयत्व पूर्णपणे साकार होईपर्यंत. ही जी भारतीय परंपरा आपण घडविणार आहोत तिच्यात काही जुने घटक घ्यावे लागतील तर काही नवे घटक हेतुपुरःसर, काहीसे कृत्रिमपणे समाविष्ट करून घ्यावे लागतील.

हे सर्व ठरवायचे तर आपल्याला Brass tacks पर्यंत, चवल्या-पावल्यांच्या हिशेवाच्या तपशिलापर्यंत जावे लागेल. ऐहिक आणि धार्मिक यातली भेदरेषा कशी ठरवायची? मिश्र संस्कृती म्हटली तरी प्रत्येक समूहाच्या योगदानाचे त्या मिश्रणातले प्रमाण कसे ठरवायचे? इंग्रजी, संस्कृत, हिंदी आणि स्थानिक भाषांचे कोणत्या स्तरावर काय स्थान राहील? प्रादेशिक संस्कृती व अखिल भारतीय संस्कृती यांचा तोल कसा राखावा? जागतिक संस्कृतीच्या येऊ लागलेल्या पाणलोटात भारतीय संस्कृतीचे कोणते अंश राहतील आणि राहावेत? संस्कृतीची जी काय संकल्पना आपण ठरवू ती कोणत्या वाहनांमार्फत नागरिकांमध्ये रुजेल?

हे प्रश्न तातडीचे आहेत. धर्मनिरपेक्ष राज्यसंस्थेबद्दल विचारवंतांमध्ये एक 'सहमती' प्रस्थापित झालेली आहे असे आज म्हणता येते. त्यापुढचा अजेंडा मी वर दिग्दर्शित केला आहे. त्याकडे विचारवंतांचे लक्ष गेले आणि त्याची चर्चा सुरू झाली तर आजच्या तुंबलेल्या वैचारिक पाण्याला एक सांडवा काढून दिल्यासारखे होईल.

हे पुस्तक वाचून आणखी एक अस्वस्थ करणारी गोष्ट लक्षात येते. धर्मनिरपेक्ष राज्यसंस्था म्हणजे काय ते रेगे सांगतात, ती का अवश्य आहे ते सांगतात, इतिहासाच्या ओघात ती कशी साकार झाली ते सांगतात आणि तिच्या स्थैर्यासाठी सर्वांनी कोणती शिस्त पाळली पाहिजे हे सांगतात. एकूण सूर असा दिसतो की बहुधार्मिक समाज एकत्र नांदायचे तर अशा व्यवस्थेवाचून गत्यंतर नाही आणि तिच्याशी सर्वांनी जमवून घेतले पाहिजे. ती व्यवस्था इष्टही आहे, अभिनंदनीय आहे असे ते म्हणत नाहीत. म्हणून त्यांच्या लेखनात आवाहन नाही, प्रेरकता नाही. आवाहन असलेच तर अशा प्रकारचे आहे की, 'तुमचा (आपला) समाज बहुधार्मिक आहे म्हणून तुम्ही ती व्यवस्था स्वीकारणे गरजेचे आहे. त्याशिवाय तुमच्यात सलोखा नांदणार नाही. तेव्हा आता जी व्यवस्था तुम्ही स्वीकारली आहे ती टिकून कशी राहील हे पाहा.'

मध्ययुगीन अंधश्रद्धा व अविवेक यांतून जग बाहेर पडले आणि त्याचा बुद्धिवादाकडे प्रवास होऊ लागला, विज्ञान भरभराटले, माणसाच्या ऐहिक सुखात भर पडली, त्याला स्वातंत्र्य अनुभवता येऊ लागले, न्यायाची निदान भाषा कानावर पडू लागली, माणसे अधिक आत्मनिर्भर झाली, प्रयत्नवादी झाली, विजिगीषू झाली – ही प्रगती आहे की नाही? हा मानवी संस्कृतीचा पुढचा टप्पा नव्हे का? धर्मनिरपेक्ष राज्यसंस्था





ही या दिशेने स्वागतार्ह झेप नाही का? रेगे एखाद्या दूरस्थ ग्रहावर उभे राहून पृथ्वीवरची ही हालचाल कोरडेपणाने पाहावी तशी का पाहत आहेत?

जगात झालेल्या या परिवर्तनाचा सावरकरांनी आपल्या भाषेने उत्सव साजरा केला, जयजयकार केला. इतर अनेकांनी इतक्या आवेगाने नाही पण आनंदाने ती घटना इष्ट मानली. प्रवोधनाच्या नेत्यांनी आपल्या या पुरातन देशालाही योग्य आणि प्रगतिशाली म्हणून तिचा स्वीकार केला. रेगे कमालीच्या थंडपणाने विश्लेषण मात्र करतात.

रेग्यांची काही तात्त्विक भूमिका यामागे असावी. त्यांच्या मते विवेकवादालाही काही मर्यादा आहेत. ती भूमिका एक भूमिका आहे असे त्यांनी म्हटलेच आहे. 'ज्याला वैज्ञानिक रीत म्हणतात तिला विश्वाविषयीचे व माणसाविषयीचे संपूर्ण सत्य ज्ञात होऊ शकते, दुसरे सत्य नाही, ह्या सत्यावर परिपूर्ण अशी मानवी नीती आणि जीवनसरणी आधारता येते, तिच्या चौकटीत वसू शकते तेवढेच खरेखुरे मानवी श्रेय असते असे विवेकवादी, इहवादी दर्शन, विचारप्रणाली आहे. जो तटस्थपणे आणि चिकित्सकपणे ह्या दर्शनाकडे पाहील त्याला त्याच्यात (इतर विचारप्रणालींत आढळतात तशाच) अनेक अडचणी आणि विसंगती आढळतील.' (४८) एकच सत्य या मार्क्सवादी भूमिकेसारखीच ही ऐकांतिक भूमिका आहे अशी रेगे यांची टीका आहे. (४८)

मानवी बुद्धीखेरीज ज्ञानाचे इतर काही स्रोत आहेत असे रेग्यांचे मत असल्याचे काही पुरावे त्यांच्या फुटकळपणे प्रसिद्ध झालेल्या अलीकडच्या काही लेखांत दिसून आलेले आहेत. ही मांडणी मला समाधानकारक वाटलेली नाही. पण हे महत्त्वाचे नाही. महत्त्वाचे हे की, त्यांना विवेकवादात ज्या 'अडचणी आणि विसंगती' आढळतात त्यांची खुलासेवार चर्चा त्यांनी 'तटस्थपणे आणि चिकित्सकपणे' केली पाहिजे.

तसे जोपर्यंत होत नाही तोपर्यंत 'श्रद्धामयोऽयं पुरुषः' एवढेच त्यांच्यावद्दल म्हणता येईल. आणि (दुर्दैवाने) तिथे वाद संपेल.



लेखक परिचय

❖ **दि.य. देशपांडे** : तत्त्वज्ञान विषयाचे ख्यातनाम ज्येष्ठ निवृत्त प्राध्यापक; 'सुधारक' कर्ते गोपाळ गणेश आगरकर यांच्या समग्र वाङ्मयाचे ३ खंड यांचे दिवंगत प्रा. म.गं. नातू यांच्यासह संपादन (विवेचक प्रस्तावनेसह); आगरकरीय विवेकवादाच्या प्रसारार्थ सुरु केलेल्या *आजचा सुधारक* या नियतकालिकाचे संस्थापक-संपादक; तत्त्वज्ञान विषयातील अनेक ग्रंथ मराठीत प्रसिद्ध; पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांच्या विचारांचा परिचय करून देणारे अलीकडील *प्रज्ञावाद* व *अनुभववाद* हे दोन ग्रंथ. **पत्ता** : ३/४ कर्मयोग अपार्टमेंट, बलराज मार्ग, धंतोली, नागपूर ४४० ०१२.

❖ **शि.स. अंतरकर** : तत्त्वज्ञानाचे निवृत्त प्राध्यापक व भुतपूर्व विभाग प्रमुख, मुंबई विद्यापीठ; **पत्ता** : ३२, सह्याद्री, ओसवाल पार्क, पोखरण रोड नं. २, ठाणे (पश्चिम) ४०० ६०१.

❖ **स.ह. देशपांडे** : अर्थशास्त्राचे निवृत्त प्राध्यापक (मुंबई विद्यापीठ); शेतकी अर्थशास्त्राचा विशेष अभ्यास; *समाज प्रबोधन पत्रिकेचे* भूतपूर्व संपादक; सामाजिक-राजकीय विचारप्रवाह व चळवळी यांचे अभ्यासक; *संघातले दिवस, शारद्वत, सावरकर ते भाजप : हिंदुत्वविचाराचा चिकित्सक आलेख* इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : सी-२८, गंगाविष्णु संकुल, प्रतिज्ञा हॉल समोर, कर्वेनगर, पुणे ४११ ०५२.

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.





अनुक्रमणिका